Uppsala 1989

LENNART KOSKINEN

TID OCH EVIGHET HOS SÖREN KIERKEGAARD

EN STUDIE I KIERKEGAARDS LIVSÅSKÅDNING

DOXA

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548909_0009

Tid Och Evighet Hos Kierkegaard

Doktorsavhandling vid Uppsala universitet 1980

Koskinen, Lennart 1980
Tid och evighet hos Sören Kierkegaard

Abstract
Kierkegaard's view of time and eternity

The purpose of this work is to analyse the concepts of "time" and "eternity" in the writings of Sören Kierkegaard, as well as contribute to the recent methodological discussion within the field of theological and ideological studies.

The complete works of Kierkegaard are regarded to represent a unified world-view, a Christian philosophy of life.

Three main elements of it are analysed with the help of the concept of time. These are (1) his overall picture of reality, (2) his antropology, and (3) his philosophy of history. Subsequently the main parts of the book are called "Reality", "Man" and "History".

In the first part, his synthesis of a Jewish and a Greek picture of reality is examined and different definitions of the concepts of "time", "eternity", "the instant" and "fulness of time" are discussed.

In the second, the different stages of life are related to different ways of understanding time. Kierkegaard's postulate that man is a synthesis of time and eternity is examined.

In the final part, Kierkegaard's apparently ambiguous uses of "history" are clarified and related to his understanding of "time". In the last chapter, Kierkegaard's and Heidegger's concepts of time are compared. Heidegger's accusation that Kierkegaard has a "vulgar" view of time is discussed—and partly rejected.

ISBN 91-578-0093-6 Lund 1980 188 pp.

LENNART KOSKINEN

TID OCH EVIGHET
HOS SÖREN KIERKEGAARD

DOXA

Nr 2 i serien
LIVSÅSKÅDNINGSFORSKNING
utg av Anders Jeffner (Uppsala) och Hampus Lyttkens (Lund)

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

© 1980, Lennart Koskinen och Bokförlaget Doxa AB

Doxa Press
Lund 1980
ISBN 91-578-0093-6

Innehåll

Inledning 11
Lectori benevolo! 11
Uppgift, avgränsning och metodiska överväganden 13
Pseudonymitetens problem 13
Kierkegaards frågeställning 15
Kortfattad forskningsöversikt 17
Framställningens gång 20

Del I. Verkligheten 23

Kapitel 1. Verklighetens problem 25

1. Vara eller Icke-Vara 26
Platons tankevärld 26
Gamla Testamentets tankevärld 27
Augustinus' tankevärld 27
Påverkan från annat håll 28

2. Syntesen mellan judiskt och grekiskt 29
Skaparen och det skapade 30
Heligt och profant 30
Oändligt och ändligt 32
Varat och Icke-Varat 34
Evighet och timlighet 35

3. Vår kunskap om verkligheten 36
Objektivitet och subjektivitet 36
Logos – pistis – noesis 39

4. Polaritet och syntes i SK:s verklighetsuppfattning (Schematisk framställning) 42

Kapitel 2. Mellan tid och evighet 43

1. Tiden 43
Begreppet "tid" 43
Hegels grundsyn – två definitioner 44
Individens tidsförståelse 46

2. Øieblikket ... 49
Den etymologiska bakgrunden ... 49
Fyra definitioner ... 52
"Tidens fylde" ... 55
3. Evigheten ... 56
Den oändliga tiden – ett missförstånd ... 56
Evigheten som det närvarande ... 57
Evigheten som den sanna verkligheten ... 58
Sammanfattning av del I – SK:s verklighetsuppfattning ... 58
Sammanfattning av definitionerna i kapitel 2 ... 60

Del II. Människan ... 61

Kapitel 3. Stadierna och tiden ... 63
1. SK:s teori om stadierna ... 63
Medvetandets uttrycksformer ... 63
Livets dialektik ... 64
2. Hur många stadier? ... 64
Tre stadier – eller tolv? ... 65
Omedelbarheten kontra det estetiska ... 65
Stadiernas "Prius" ... 67
Stadieläran tar form ... 68
3. Tidsförståelsens betydelse ... 70
Erinringen – det estetiska ... 70
Det i nuet kämpande – det etiska ... 71
Framtiden – det religiösa ... 71
4. Det Almene och den Enkelte ... 72
Den Enkelte och stadieläran ... 72
Den Enkelte och den Enskilde ... 73
"Aus Pflicht" eller "Pflichtgemäss" ... 75
5. Det estetiska stadiet och tiden ... 75
A:s tidsförståelse ... 75
Andlig utveckling ... 77
6. Det Etiska stadiet och tiden ... 79
Oändligheten i tiden ... 79
Etikerns plikter ... 80
7. Det religiösa stadiet och tiden ... 83
Kan det etiska suspenderas med avseende på något högre? ... 83

Abraham och etikens krav ... 84
8. Sammanfattning av stadiernas tidsförståelse ... 88

Kapitel 4. Personerna i gästabudet ... 91
1. Bakgrunden ... 91
2. "Det unge Menneske" ... 94
3. Modehandlaren ... 95
4. Constantin Constantius ... 97
5. Johannes Forføreren ... 98
6. Victor Eremita ... 100
7. William Afham och assessor Wilhelm ... 103
8. Översikt ... 104

Kapitel 5. Synteserna ... 105
1. Människan som en syntes ... 105
2. Kropp och själ ... 106
Kroppen som andens instrument ... 106
Själen som frihetens subjekt ... 107
Kropp, själ och ande ... 108
Jaget och självet ... 109
3. Ändligt och oändligt ... 110
Det gudomliga i människan ... 111
Samvetet ... 111
4. Nödvändighet och frihet ... 112
Potentialitet och aktualitet ... 113
Människans verklighet ... 114
5. Timligt och evigt ... 116
Människan i vardande ... 116
Att förhålla sig till sig själv ... 117
"Trons riddare" ... 117
Att realisera sitt Själv ... 118
Sammanfattning av del II – SK:s människosyn ... 119
Omedelbarhetens stadium ... 120
Det estetiska stadiet ... 120
Det etiska stadiet ... 121
Det religiösa stadiet ... 121

Del III. Historien ... 123

Kapitel 6. Stadierna och historien 125
1. Det mångtydiga begreppet "historia" 125
Människans historia 125
Guds handlande 126
Världshistorien 126
2. "Hednisk" tidsförståelse 127
Teologi eller religion 127
Omedelbarhetens tidsförståelse 128
Tid utan evighet 128
3. Grekisk tidsförståelse 129
"Graeciteten" 129
Evighetens atom 129
Erinringens betydelse 130
4. Judisk tidsförståelse 131
Tiden som historia 131
Tid kontra evighet 131
5. Kristen tidsförståelse 132
Mötet med framtiden 132
Mänskligheten utvecklingsstadier 133

Kapitel 7. Historia och framtid 135
1. Det Eviga i historien 135
En evig salighet 135
Evighetens kategori 136
2. Profan och helig historia 137
Den profana synen på tiden 137
Historisk tro – tillägnad tro 138
Historien utanför tiden 139
Historievetenskapens självmotsägelse 139
3. "Samtidighetens" problem 141
Det historiska som det närvarande 141
"Samtidigheten" och "Tidens Fylde" 143

Kapitel 8. Kierkegaard och Heidegger 145
1. Heidegger och tiden 145
Heideggers beroende av SK 145
De viktigaste källorna 146
2. Något om den kantianska bakgrunden 146

Grundfrågan ... 146
Rum och tid ... 147
3. Tidens tre extaser ... 148
Jagets tidsstruktur ... 148
Hoppet, erinringen och nuet ... 148
Framtiden och det förflutna ... 150
Den historiske Kristus ... 151
4. Det "vulgära" tidsbegreppet ... 152
Aristoteles syn på tiden ... 152
Tiden som tid till något ... 153
Tidens fyra dimensioner ... 154
Omfattar SK ett "vulgärt" tidsbegrepp? ... 154
Sammanfattning av del III – SK:s historiesyn ... 156
Noter ... 159
Summary ... 167
Litteraturförteckning ... 177
Personregister ... 185

”Vad är egentligen tiden? Vem kunde lättfattligt och kort förklara den? Vem kan fatta den i sin tanke tillräckligt klart för att ge den uttryck i ord? Vilket ord är emellertid mera välbekant och känt i vårt språk än ordet ”tid”? Vi förstår ordet när vi talar om tiden. Vi förstår det också när vi hör någon annan tala därom. Vad är alltså tiden? Om ingen frågar mig vet jag det. Om jag försöker förklara för den som frågar mig, vet jag det icke...” (ur Augustinus Bekännelser, bok XI)

Inledning

"Vad filosoferna säger om verkligheten gör en besviken. Man läser på en skylt i en butik: Här manglas, och man går dit med sin tvätt för att få den manglad. Men man blir lurad; det var en affär som sålde skyltar..."

Lectori benevolo!

Den här boken utgör ett blygsamt försök att inte bara sätta nya skyltar på Kierkegaards tänkande, utan också få en del manglat.

Står man inför den enorma tvättkorg Kierkegaards samlade författarskap utgör, blir frågan om uppgift och avgränsning central. Avgörande för hur jag valt att lösa den frågan har forskningsläget inom dels min egen disciplin, livsåskådningsforskningen, dels inom Kierkegaard-forskningen i stort, varit.

Det är idag främst genom den vaga, men på många områden mycket betydelsefulla grupp av livsåskådningar som populärt kallas existensialism, Kierkegaards namn och ideer är kända. Gemensamt för alla dessa riktningar inom litteratur, film, filosofi, psykoterapi och teologi är betonandet av människans förmåga att själv välja, eller låta bli att välja, sitt individuella sätt att vara, sin existens.

Portalgestalt under vårt århundrade har Martin Heidegger varit. Hans sammanställning av frågan om människans existens med frågan om hennes tidsförståelse, "Sein und Zeit" (1927) har också kommit att kallas "existentialismens bibel". Den är tillägnad Edmund Husserl som fått bidra med det ontologiska och fenomenologiska fundamentet. Lika naturligt hade det varit om den tillägnats Søren Kierkegaard som bidragit med bl a de två titelbegreppen, varat och tiden, om ock hos honom insatta i en helt annan kontext och knutna till en religiös livsåskådning.

Just den religiösa dimensionens stora betydelse i Kierkegaards författarskap gör det dock naturligt, om man vill försöka förstå hans

konception av varats och tidens problem, att koppla samman begreppet "tid" också med begreppet "evighet".

Ur livsåskådningsforskningens synvinkel är det alltså påkallat, som en liten del i en systematisk kartläggning av existentialismens centrala begrepp idag, att undersöka just begreppen tid och evighet hos Søren Kierkegaard. Tidsbegreppets stora betydelse har många Kierkegaardforskare (t ex Sløk, Lönning, Malantchuk, Nordentoft) visat på. Men en samlad presentation har länge saknats.

Analyser där tidsbegreppet sätts in i sitt livsåskådningsmässiga sammanhang som belyses utifrån Kierkegaards samlade författarskap finns inte heller. Antagligen beror det på att Kierkegaard själv egentligen på bara två ställen, i en lång not i begreppet *Angest* och "Mellemspil" som ingår i *Philosophiske Smuler,* explicit diskuterar tidens problem. Dessa två texter är knappast tillräckliga för en mer uttömmande förståelse av Kierkegaard's syn på tiden och evigheten. Är man uppmärksam på frågan, upptäcker man dock, som jag hoppas kunna peka på, att begreppet tid spelar en avgörande roll både för hans ontologiska grunduppfattning, hans antropologi och historiesyn.

Det torde alltså också inom Kierkegaard-forskningen finnas ett uttalat behov av en samlande översikt. Föreliggande arbete gör naturligtvis inga anspråk på fullständighet, men vill dock utgöra ett försök att samla Kierkegaards definitioner och viktigaste uttalanden om tiden, evigheten och nära besläktade begrepp som Øieblikket, Tidens Fylde osv, och sätta in dem i det sammanhang där de hör hemma, nämligen den livsåskådning som kommer till uttryck i Kierkegaard's författarskap.

Det har ofta påpekats att Kierkegaard svårligen låter sig generaliseras men det verkar ändå rimligt att anta att han ville säga något generellt om människan och hennes livsvillkor.

Det han ansåg vara så viktigt att han använde större delen av sin aktiva tid för att i en litterär form förmedla det, måste med fog antas vara en del av hans egen livsåskådning. Om så är fallet, vilket jag kommer att anta, måste åtminstone centrala element av denna livsåskådning kunna isoleras och preciseras med en annan begreppsram än den han använde sig av och kände till. Begreppsramen för föreliggande arbete är hämtad från livsåskådningsforskningen med dess rötter i den analytiska filosofin, men också från de senaste decenniernas, främst nordiska, Kierkegaardforskning.

Uppgift, avgränsning och metodiska överväganden

Den tolkningshypotes jag här framför, är alltså att tidsbegreppet med dess avledningar är viktigt för att förstå Kierkegaards livsåskådning i stort. Med Kierkegaards livsåskådning menar jag då den livsåskådning som kommer till uttryck i det samlade författarskapet. Frågan om Kierkegaard i vissa fall ger tvivelaktiga uppgifter om sig själv är i och för sig intressant[1] men jag ger mig inte in i den diskussionen här, eftersom den betydelse Kierkegaard har för 1900-talets livsåskådningsdebatt har han sådan han framträder genom sitt författarskap. Jag begränsar alltså mina tolkningar till det skrivna materialet, utan att i den löpande texten särskilt diskutera dess källvärde. Hur de olika pseudonymerna skall bedömas kan jag dock inte helt kringgå då det är något som får betydelse för min helhetstolkning.

En sidohypotes jag inte kommer att fördjupa mig i, men som ändå ingår i arbetets förutsättningar, är att tidsbegreppet i stort eller åtminstone individens tidsuppfattning är central vid studiet av vilken livsåskådning som helst. Genom denna sidohypotes vill jag också bidra till den metod-diskussion som pågår inom livsåskådningsforskningen. Som inlägg i den diskussionen kan man också se försöket att på ett idehistoriskt väl bearbetat, delvis skönlitterärt material tillämpa livsåskådningsforskningens aktuella analysposition.

Man kan naturligtvis närma sig en tänkare som Kirkegaard med väldigt olika avsikter. Analysen kan syfta till att kritisera honom, höja honom till skyarna, förevisa honom som varnande exempel, man kan leta efter stöd för en viss teologi, eller filosofi, man kan peka på litterära poänger osv. Jag försöker endast, låt var med en viss kritisk distans, presentera en texttrogen tolkning och samtidigt lyfta fram innehållsliga och metodiska frågor av intresse för dagens livsåskådningsdebatt.

Pseudonymitetens problem

Frågan om hur Kierkegaard förhåller sig till sina pseudonymer, det s k pseudonymitetens problem, är mycket omdiskuterat i Kierkegaardforskningen. Någon generell och slutgiltig lösning på problemet finns knappast, utan det bör lämpligen diskuteras i samband med de metodiska överväganden som ofrånkomligen hör samman med varje ny forskningsuppgift.

Utgångspunkten för den här framställningen är antagandet att

Kierkegaards författarskap är buret av en någorlunda enhetlig livsåskådning. Att denna, eller åtminstone centrala delar av den, är i princip åtkomliga, tillhör det jag vill visa. Kierkegaards livsåskådning har naturligtvis under hans livstid undergått märkbara förändringar, men uppgiften underlättas ändå av att de för föreliggande arbete avgörande partierna av författarskapet ligger under en klart avgränsad tidsperiod, nämligen från 1842 och redigeringen av *Enten-Eller* fram till 1848 och *Sygdommen til Døden*. Där förskjutningar av intresse för ämnet sker under den tiden skall jag särskilt påpeka det.

Tydligast kommer kanske livsåskådningen här till uttryck i det dialektiska tresteg Climacus-skrifterna, Anti-Climacus-skrifterna och det autografiska författarskapet utgör.

Dessa kompletteras dock på avgörande punkter av pseudonymer som Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Vigilius Haufniensis, Hilarius Bogbinder och andra av periodens språkrör. Ingen av dessa, inte ens de autografiska skrifterna, utgör var för sig eller i sin helhet några legitima källor för den som vill söka efter den bakomliggande livsåskådningen.

Mycket av den etablerade Kierkegaard-forskningen har stannat vid detta och noggrant penetrerat pseudonymerna var för sig. Den kände Kierkegaard-forskaren Gregor Malantchuk demonstrerar t ex i "Frihedens problem i Kierkegaards begrebet Angest" en sådan metodisk utgångspunkt. Ingenstädes tar han ställning till Kierkegaard's egen uppfattning, men kan just därför borra så mycket djupare i pseudonymen Vigilius Haufniensis' text om ångestens och frihetens problem. Sådana studier har haft och har sitt självklara berättigande. Men frågan om helhetssynen i Kierkegaards författarskap kvarstår, och det kan inte vara forskningens uppgift att helt väja för den bara för att den är metodiskt svår att lösa.

Kresten Nordentoft är ett exempel på en forskare som i sitt stora arbete om Kierkegaard's psykologi visar att svårigheterna är överkomliga, men bara om man som han har tillgång till detaljstudier av pseudonymernas texter. Genom att lyfta fram olika pseudonymer, jämföra dem med varandra och de autografiska skrifterna, t ex dagböckerna och hans "Opbyggelige Taler", utkristalliserar sig så småningom, en visserligen komplex, men ändå någorlunda enhetliga åskådning man kan kalla Kierkegaard's egen.

Johannes Sløk, vid sidan av Niels Thulstrup den danske nestorn bland Kierkegaard-forskarna, tar så sent som 1978 upp samma

metodiska ansats i arbetet "Kierkegaard — humanismens tænker". Där utgår han från samma antagande som är bärande i föreliggande arbete, att Kierkegaards egen livsåskådning är i princip åtkomlig och undersöker så på vilka punkter den kan sägas utgöra en humanism eller åtminstone på vilka sätt den uttrycker kritik och motstånd mot sin samtids anti-humanistiska tankegångar.

Utan varje annan jämförelse med Nordentoft och Sløk kan man säga att jag närmar mig pseudonymitetens problem på ett liknande sätt. Jag tar min utgångspunkt i de pseudonyma skrifterna, utan att närmare fördjupa mig i personen Søren Kierkegaard.

Det jag letat efter, är valda delar av *den åskådning som kommer till explicit uttryck i författarskapet,* vare sig det är betecknat med en pseudonym eller ej.

Jag markerar i den löpande texten distinktionen genom att, då jag refererar till personen Kierkegaard, skriva ut hela namnet. Den åskådning, som kommer till uttryck i det samlade författarskapet, förkortar jag i stället genomgående SK.

Kierkegaards frågeställning

Det finns två, varandra näraliggande centrala teologiska och filosofiska frågor med direkt anknytning till begreppet tid, som sysselsatte Kierkegaard mycket.

För det första: Hur är det möjligt att Kristi liv, död och antagna uppståndelse kan påverka oss, annat än indirekt, idag? Om tiden som man vanligtvis gör i kristendomen uppfattas som lineär och irreversibel, utgör ju detta historiska skeende något förgånget.

Ändå antar man allmänt inom kyrkan att framför allt uppståndelsen, på ett sätt vi inte behöver precisera här, påverkar oss idag. SK:s fråga är då, vad utgör övergångskategorin mellan det förflutna och nuet?

För det andra: Hur kan vi som lever *idag* och som varje stund lever *i nuet,* genom vårt liv, vår tro eller otro, påverka vår eviga salighet, som antas följa, eller inte följa, efter vår död, alltså *i framtiden.* Med andra ord, hur ser den tidsuppfattning ut som möjliggör en övergång från nuet till framtiden? Vanliga kausala förklaringar är ifråga om evigheten otillräckliga genom sin begränsning till en lineär tid och ett begränsat rum.

Vare sig människan drömmer sig in i framtiden eller minns något förgånget och i tanken lämnar nuet, befinner hon sig ändå där. Men

trots den mänskliga existensens nutidighet förutsätter ändå en kristen dogmatik och kristen förkunnelse just dessa två saker, nämligen att ett bestämt, antaget historiskt, skeende, direkt påverkar oss idag, och att vårt liv, hur vi lever det idag, får konsekvenser inte bara för en begränsad framtid, utan just för evigheten.

Det här var frågor som aktualiserades för Kierkegaard genom den hegelianska filosofins starka påverkan på den samtida teologin. Om "det förnuftiga är verkligt och det verkliga förnuftigt" som Hegel hävdade, får det till konsekvens, åtminstone uppfattade Kierkegaard konsekvenserna så, att delaktighet i försoningen — som ju var något objektivt och alltså verkligt — kunde vinnas genom att med förnuftet omfatta denna förnuftiga tanke om verkligheten.

En sådan tanke, att delaktighet i försoningen kunde vinnas genom objektivt tänkande, stred på det allvarligaste mot Kierkegaard's pietistiskt färgade barnatro med dess krav på subjektiv och innerlig tillägnelse.[2]

Men Hegel's uppfattning var enligt Kierkegaard också ur filosofisk synpunkt dubiös. Framför allt *Philosophiske Smuler* och dess fortsättning *Afsluttende Uvidenskablig Efterskrift*, utgör ett allvarligt försök till en filosofisk uppgörelse med den hegelianska filosofin. Det kan vara av intresse att se, hur det alltså är en fråga om tidsuppfattningen som ytterst inciterar Hegel-kritiken.

Kierkegaard kallar den pseudonyme författaren till dessa två skrifter Johannes Climacus. Namnet är lånat av den grekiske eremiten Johannes som på 500-talet författade den kända *κλιμαξ του παραδισου* (klimaks tu paradeisu), "Paradisstegen". Det blir nu Johannes Climacus uppgift att pröva hur högt den hegelianska stegen bär. Att han menar att den inte leder till paradiset eller till evigheten framgår klart.

Men alternativet till den hegelianska uppfattningen ges inte i Climacus-skrifterna, utan förmedlas först i *Indøvelse i Christendom* och *Sygdommen till Døden*, vars pseudonyme författare helt följdriktigt kallas Anti-Climacus. Namnet antyder dels att här presenteras en kristendomstolkning i motsats till Hegels objektiva paradisstege, men pekar också på den anti-klimax kristendomen utgör för det vanliga förnuftet.

Parallellt med de här pseudonyma skrifterna ger Kierkegaard ut "Opbyggelige Taler" i eget namn. Dessa utgör enligt min mening, tillsammans med dagböckerna för samma tid, en viktig tolkningsnyckel för att komma åt vad som återspeglar Kierkegaards egen

kristendomssyn och därmed livsåskådning i de pseudonyma skrifterna.

En förutsättning för Hegel-kritiken och kanske ännu mer för att ge ett alternativt svar på frågorna om historiens påverkan på nuet och individens relation till evigheten, är att Kierkegaard vid samma tid har en någorlunda genomtänkt uppfattning om vad tid respektive evighet är, och hur de förhåller sig till varandra. Denna uppfattning är, enligt den hypotes jag här framför och skall pröva, en integrerad del av hans livsåskådning, framför allt verklighetsuppfattning, och är till stor del formad redan under arbetet med Sokrates-gestalten fram till 1841, alltså innan det egentliga författarskapets början. Det skulle också kunna vara anledningen till att tidsbegreppet senare explicit behandlas så sparsamt. Det ingår helt enkelt i hans filosofiska förutsättningar.

Kortfattad forskningsöversikt

Utan alla anspråk på en heltäckande översikt, skall jag peka på några av de arbeten som behandlar tidsbegreppet och som har haft betydelse för föreliggande arbete.

Ett viktigt arbete om historiens och tidens problem bör nämnas först. Det är Anne-Marie Pieper's "Geschichte und Ewigkeit bei Søren Kierkegaard", som kom 1968 (Meisenheim am Glan) som akademisk avhandling. Som en bakgrund till SK:s inflytande på den s k evangeliska teologin och det tids- och historiebegrepp man där laborerar med, fyller den en stor lucka i Kierkegaard-forskningen. Jag har valt att inte dubblera hennes framställning, utan begränsar mig i avsnittet om historien främst till de livsåskådningsfrågor som tidsbegreppet aktualiserar hos SK.

Ett äldre arbete, också på tysk botten, Pieper har tagit intryck av, är Hans Wilhelm Schmidt: "Zeit und Ewigkeit" (Gütersloh -27) som med hjälp av Kierkegaard kritiserar den dialektiska teologins tidsbegrepp.

I samma tradition står också Helmuth Thielicke: "Geschichte und Existenz" (Gütersloh -35).

I tiden mellan Schmidt och Pieper måste nämnas Walter Schulz, som i en klargörande artikel i Philosophischer Rundschau -53/54, "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers' ", visar på bakgrunden till "Sein und Zeit" bl a med hänsyn till Kierkegaard's tidsbegrepp. Också hans bok "Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Shellings' " (-55) har fått

betydelse för föreliggande arbete.

Alla de "stora" danska namnen inom Kierkegaard-forskningen, Thulstrup, Sløk, Malantchuk, Holm, Søe, Løgstrup och Nordentoft har i skilda sammanhang pekat på tidsbegreppets betydelse, utan att dock göra det till föremål för en särskild undersökning.

Att tidsbegreppet på senare tid aktualiserats också i den danska forskningen, visar åtminstone fyra av 70-talets arbeten.

I sitt stora arbete om "Kierkegaards psykologi", nämner Kresten Nordentoft på flera ställen tiden och evigheten som självets konstituenter, och avsnitt V:4 är också betitlat "Tiden".

Gregor Malantchuk's "Frihedens problem i Kierkegaards Begrepet Angest" (Kbhvn -71) innehåller också en diskussion benämnd "tiden, evigheten och øieblikkets dialektik" (avsnitt II:I), i anslutning till den berömda noten om tiden i "Begrepet Angest" (SV 6/171 ff). Även hans senaste bok, den mer populärt skrivna "Fra Individ til den Enkelte" (Kbhvn –78), innehåller ett avsnitt med titeln "Tid og Evighed (s 203 ff).

Johannes Sløk, som under många år har låtit Kierkegaard vila, publicerade så sent som 1978 den intresseväckande "Kierkegaard — humanismens tænker". Kapitel 5 i den heter kort och gott "Temporalitet", och visar överskådligt på bl a den platonska bakgrunden till SK:s tidsbegrepp. Redan i "Die Anthropologie Kierkegaards' " (Kbhvn -54) har han emellertid ett ganska utförligt avsnitt (s 52 ff) "Zeit, Ewigkeit und Augenblick", där förutom förhållandet till Platon, frågan om "Självet" som en syntes av tid och evighet diskuteras.

SK:s historiesyn presenteras utförligt i Søren Holm's "Søren Kierkegaards historiefilosofi" (Kbhvn -52). Framför allt den historiska bakgrunden och SK:s beroende av bl a Lessing, Kant och Schleiermacher är där föremål för författarens behandling, vilket har varit till stor hjälp i föreliggande arbete, medan förhållandet mellan historiesyn och tidsuppfattning bara sporadiskt omnämns.

En liten, stor bok av K.E. Løgstrup, "Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung" (Berlin -50) har varit till stöd inte minst för det sista kapitlet om Kierkegaard och Heidegger.

I sin berömda "Opgør med Kierkegaard" (Kbhvn -68) gör Løgstrup upp med mycket, dock inte med SK:s tidsbegrepp, som man kan ana inte minst i hans egen historiefilosofi.

Den svenska Kierkegaard-forskningen har, med ett undantag när,

inte avsatt några synliga nedslag sedan Lars Bejerholms "Meddelelsens dialektik" (Lund -62). Undantaget utgörs av litteraturprofessorn Thure Stenström: "Existentialismen, studier i dess idétradition och litterära yttringar" (1966, och en ny upplaga -75). Det arbetet är ur livsåskådningsforskningens synvinkel speciellt intressant då författaren där tillämpar litteraturvetenskapens motivforskningstradition på ett någorlunda avgränsat livsåskådningsområde. Metodiskt har jag haft mycket att lära av Stenström, även om tidsmotivet i föreliggande arbete har begränsats till Kierkegaard och i någon mån Heidegger.

Ett annat svenskt arbete jag har haft anledning att ofta återvända till, är Valter Lindströms "Stadiernas teologi" som kom redan 1944. Men hjälp av tidsbegreppet har jag velat visa att man, på den grund Lindström har lagt, kan gå ytterligare ett steg i förståelsen av stadieläran.

En finsk Kierkegaard-forskare bör också nämnas i sammanhanget. Det är Helge Ukkola, vars "Eksistoiva ihminen" (Helsingfors -61), säkert främst på grund av det finska språkets otillgänglighet, sällan ses refererad. I avsnittet om "Synteserna" har jag dock haft god hjälp av honom.

På norskt område skulle finnas mycket att hämta, men jag skall i anslutning till begränsningen kring tidsbegreppet, bara nämna Per Lönnings "Samtidighetens Situation" (Oslo -54) som ligger till grund för min egen tolkning av samtidigheten i Del III.

Även på anglo-sachiskt område är Kierkegaards' tidsbegrepp förvånansvärt snålt behandlat. Jag skall här bara nämna tre arbeten som har varit mig till särskild hjälp. Det är främst Mark Taylor: Kierkegaard's pseudonymous authorship; a study of time and self" (Princeton -75), Preston Cole: "The problematic Self in Kierkegaard and Freud" (Yale -71/72) och Charles Sherover: "Heidegger, Kant and time" (-71).

Utrymmet medger ingen genomgång av artikelmaterialet, men två framställningar av intresse för vårt ämne, måste ändå nämnas. Det är dels Regin Prenter's "L'homme, synthese du temps et de l'eternité d'apres Sören Kierkegaard" (St Th Vol II Lund -49) och Heywood Thomas: Kierkegaard's view of time" (Journal B.C. of Ph. Vol. 4 No. 1 Jan -73).

I litteraturförteckningen finns en fullständig översikt av det material som har använts som underlag för den aktuella framställningen.

Framställningens gång

Tre centrala delar av varje människas livsåskådning utgörs av hennes verklighetsuppfattning, hennes människosyn och historiesyn. Livsåskådningen består också av många andra delar, t ex hennes samhällssyn, gudsuppfattning eller teologi och hennes normer och värderingar, det Jeffner kallar "centralt värderingssystem";[3] och hennes grundhållning. De olika delarna samverkar och bildar tillsammans den helhet vi kallar livsåskådning.

Något försök till heltäckande analys av SK:s livsåskådning utgör föreliggande arbete naturligtvis inte. Däremot vill jag peka på tidsbegreppets stora betydelse för ovannämnda tre livsåskådningselement, och att dessa också påverkar livsåskådningen som helhet.

Arbetet är följaktligen uppdelat i tre delar, betitlade "Verkligheten", "Människan" och "Historien". Tyngdpunkten ligger på den mellersta delen, II, vars ämne också är mest utförligt behandlat hos SK. Hans människosyn hänger dock så att säga i luften om den inte förankras i hans verklighetsuppfattning. Också historiesynen kan sägas vara uppbyggd kring frågan om den individuella människans existens.

Del I, "Verkligheten" är uppdelad på två kapitel. Det första med överskriften "Verklighetens problem" behandlar kort den historiska bakgrunden till SK:s verklighetsuppfattning. Den pekar särskilt på beroendet av Platon, Gamla Testamentet och Augustinus, samt visar hur SK sammanför en judisk och en grekisk syn på verkligheten till en enhet. Kapitlet avslutas med en schematisk bild av de viktigaste elementen i hans konception av verkligheten och hur de förhåller sig till varandra, samt antyder hur människan kan vinna kunskap om denna verklighet.

I det andra kapitlet diskuteras SK:s definitioner av de centrala begreppen "tid", "evighet", "Øieblik" samt "Tidens Fylde". Denna del bildar så en bakgrund till de två följande.

Del II, "Människan", omfattar kapitlen 3-5. I centrum för SK:s människosyn står hans teori om stadierna. Den är väl behandlad i Kierkegaard-forskningen[4], men i det tredje kapitlet görs ett försök att differentiera och precisera den ytterligare med hjälp av begreppen "tid", "evighet" och "Øieblik".

Kapitel 4 intar en särställning. De övriga partierna i boken utgår från en helhetstolkning av författarskapet och nöjer sig med representativa citat för att exemplifiera eller belägga resonemangen.

Här finner vi istället ett försök till exeges av en speciell text, nämligen "In vino veritas" som ingår i "Stadier på Livets Vej". Där framträder många av SK:s språkrör som personer, och träffas på ett gästabud, SK:s motsvarighet till Platons "Symposion"[5]. På de här personerna prövas nu analysen i föregående kapitel i avsikt att så belysa också andra delar av författarskapet. Fortfarande begränsas dock analysen till att gälla främst tidsförståelsens betydelse för stadieläran och därmed SK:s människosyn.

Kapitel 5 bär överskriften "Synteserna". Det syftar på den för SK viktiga tanken att människan inte är något färdigt utan i vardande. Hon är bärare av vissa element, bl a "tid" och "evighet", men hon måste själv göra något av dessa. Först genom att de olika elementen får ingå i en högre *syntes* skapar människan sitt "Själv". Därmed bär hon själv ansvar för sitt självförverkligande som människa.

I del III, "Historien", återvänder vi till SK:s frågor om hur något historiskt, Kristi död och antagna uppståndelse, kan påverka oss som lever nu, och hur vi som lever nu kan påverka vår egen salighet. De här frågorna sätts in i sitt historiefilosofiska sammanhang där SK:s syn på förhållandet mellan tid och evighet spelar en avgörande roll. Kapitel 6 behandlar SK:s syn på den historiska utvecklingen och jämför den med vad som tidigare är sagt om stadierna.

I kapitel 7 diskuteras det Evigas plats i historien och förhållandet mellan "profan" och "helig" historia. Även det s k "Samtidighetens problem", frågan om hur vi som lever nu kan sägas vara samtidiga med Kristus, diskuteras där.

I det sista kapitlet dras linjen från Kierkegaard ut till Heidegger. Med utgångspunkt i den senares påstående, att SK har ett "vulgärt tidsbegrepp", jämförs kort tidsbegreppet hos de två för den senare existentialismen så viktiga tänkarna.

Varje del avslutas med en diskuterande sammanfattning.

Noterna följer efter den löpande framställningen.

En sammanfattning av arbetets innehåll och viktigaste resultat ges så på engelska.

I litteraturförteckningen medtages dels behandlad litteratur, dels sådan litteratur som har haft betydelse för mina tolkningar. Den gör dock inga anspråk på fullständighet i ämnet.

Del I
Verkligheten

"Et Tilværelsens System kan ikke gives.
Altsaa er et saadant ikke til? Ingenlunde.
Tilværelsen selv er et System — for Gud, men
kan ikke være det for nogen existerende Aand."

Kapitel 1
Verklighetens problem

"Verklighetens" problem är hos SK oupplösligt förbundet med frågan om människans existens. I själva verket sysslar hela hans filosofiska författarskap, alltså t o m *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* 1846, med den frågan, och kan bl a därför sägas bilda en enhet. Denna helhetsuppfattning ligger sedan till grund för författarskapets andra del och utnyttjas både i Anti-Climacusskrifternas kristendomsförkunnelse i de "Opbyggelige Taler" under Kierkegaard's eget namn, och i de likaledes autografiska kyrkokampskrifterna.

När Kierkegaard år 1841, strax efter att ha brutit med Regine, djupt deprimerad reste till Berlin hörde han där bl a Schelling föreläsa om dennes uppgörelse med Hegel. Redan tidigare hade Kierkegaard varit minst sagt otillfredsställd med Hegels lösning på verklighetens problem, men dessa föreläsningar av den berömde Schelling kom säkert att incitera den egentliga Hegel-kritiken som den utformas i *Philosophiske Smuler* och *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* även om den här utformas mycket långt från Schellings ståndpunkt. Hur central problematiken var för Kierkegaard vid denna tid och många år framöver illustreras väl av följande dagbokscitat skrivet under Berlinvistelsen:[1]

> Jeg er saa glad ved at have hørt Schellings 2den Time — ubeskrivelig. Saa har jeg da længe nok sukket och Tankerne sukket i mig; da han nævnede det Ord "Virkelighed" om Philosophiens Forhold til Virkelighed, da sprang Tankens Foster i mig af Glæde som i Elisabeth. Jeg erindrer næsten hvert Ord, han fra detta Øieblik sagde. Her maaske kan der komme Klarhed. Dette ene Ord, det erindrede mig om alle mine philosophiske Lidelser och Qvaler."

Hur löser då SK själv problemet? Vi skall i det följande se på hans konception av den ontologiska frågan, försöka oss på en tolkning av hans kunskapsteori som den framträder t o m 1846, för att i nästa kapitel se på "verkligheten" i spänningsfältet mellan Tid och Evighet.

1. Vara eller Icke-Vara

I den antika grekiska frågan om Varat och Icke-Varats vara eller icke vara, ligger själva utgångspunkten för SK:s spekulationer om Verklighet och existens.

Kierkegaards teologiska och filosofiska studier var starkt klassiskt orienterade och hans avhandling om begreppet ironi hos Sokrates utgör kulmen på en mer än tio-årig brottning med de antika filosofernas problemställningar.

Innan jag går över till att diskutera den verklighetsuppfattning tidsbegreppet är insatt i, kan det vara på sin plats att kort antyda några av de tankeströmningar som utgör SK:s filosofiska och teologiska utgångspunkt.

Förutom Hegel och den idealistiska spekulationen hos Fichte och Schelling, från vilka han sin kritik till trots har övertagit både terminologi och många grundbegrepp kan man inte förbigå tre antika tankesystem SK har varit mycket förtrogen med och tagit starka intryck av:

Platons tankevärld

Det verkar rimligt att först nämna den platonska filosofin som under så lång tid upptog huvuddelen av hans tankemöda. Det är framför allt Sokrates-gestalten, "den första existentialisten" som han har kallats under vårt århundrade, som med sin maieutiska metod och satsning av hela sin person, t o m sitt liv, på filosofins altare, som Kierkegaard fascineras och inspireras av. Dock är det naturligtvis den platonska filosofin i stort, dess frågeställningar och dialog med de övriga filosofskolorna i den tidens Aten, framför allt sofister och pythagoréer, som utgör hans filosofiska utgångspunkt.

Här är det i första hand de två stora frågorna, dem om Varat och Icke-Varat och den om människans τελος (telos), livsmål han anknyter till. Frågan om kunskapens natur och kunskapens möjligheter får hos SK en underordnad betydelse i jämförelse med Platon, men dyker dock upp i samband med att Hegel-kritiken

spetsas till i Afsluttende Efterskrift, där bl a just frågan om relationen mellan det subjektiva och objektiva tänkandets natur och möjligheter diskuteras. Det är dock tydligt att den kunskapsteoretiska frågan inte utgör ett självständigt intresse utan är underställd den antropologiska frågan om människans möjlighet att förverkliga sin existens och hennes sätt att förhålla sig till Verkligheten.

Gamla Testamentets tankevärld

Det är också lätt att hos SK urskilja den gammaltestamentliga verklighetsuppfattning, och kanske framför allt den gudsbild, som utgör en del av det andliga arvet från fadern. Hos denne formas det judiska trosarvet på pietistiskt vis i en starkt subjektiv och känslomässig riktning, och detta beroende av det egna ställningstagandet och den egna subjektiva vissheten kombinerad med en starkt biblicistisk bibelsyn kommer också att bilda Kierkegaards viktigaste religiösa grundvalar.[2]

Han är synnerligen väl förtrogen med de gammaltestamentliga gestalterna, och de verkar vara väl integrerade i hans tankevärld. I predikningar, betraktelser, dagboksfunderingar och i flera av de skönlitterära verken förekommer gammaltestamentliga förebilder, t.ex. Abraham i *Frygt og Baeven* och Job i *Gjentagelsen*.

Citat från NT är naturligtvis också vanliga, men de utgörs ofta av t.ex. Paulus ord där apostelns fariseiska, judiska sätt att tänka blir till stöd för den gammaltestamentliga synen.[3]

Därmed inte sagt att NT i övrigt skulle vara oväsentligt i SK:s tankevärld, utan bara att den judiska, strikt dualistiska ontologin, med en markerad klyfta mellan Det Helige, Skaparen — Evigheten å ena sidan, och det profana, det skapade — timlighetens värld å den andra, utgör själva grunden för hans verklighetsuppfattning, och att han överallt i Bibeln söker stöd för densamma.

De frågor han ställer till denna delade verklighet är däremot som nämnts hämtade från antikens grekiska tänkande.

Därmed illustrerar SK:s uppfattning också ett klassiskt dilemma i kristen idéhistoria; Hur förhålla sig till det gammaltestamentliga arvet med dess dualistiska verklighetsuppfattning i ljuset av andra kulturers och tiders frågor om, och syn på, vad verkligheten är.

Augustinus' tankevärld

Försök att finna en syntes mellan judiskt och grekiskt tänkande finns hos många av kyrkofäderna, men kanske mest genomtänkt och

konsekvent genomförd finner man den hos Augustinus.[4]

Denne utgör en betydelsefull inspirationskälla för SK. I Kierkegaard's bibliotek finns bl a *Augustinii Opera* i 18 band[5] och framför allt *Confessiones* har av flera tidiga dagboksanteckningar att döma fascinerat honom mycket. Där finns också, i den XI:e boken, Augustinus berömda utläggning om tidens problem, där ovannämnda syntes mellan judiskt och grekiskt kommer till tydligt uttryck. Eftersom SK egentligen bara i begreppet Angest finner det nödvändigt att explicit diskutera tidens problem, men redan tidigare verkar tillmäta individens tidsförståelse en avgörande betydelse för existensens förverkligande, är det rimligt att anta att han redan före det filosofiska författarskapets början, antagligen något av 30-talets sista år, har anammat en teori om tiden som sedan, utan att närmare utföras, ingår i hans filosofiska förutsättningar.

Utan att ta ställning i frågan om hur Augustinus eventuellt har påverkat SK:s syn på tidens problem, kan vi dock slå fast att Kierkegaard med säkerhet har läst ovannämnda avsnitt om tiden hos Augustinus, vidare att den framställningen väl passar hans egna försök att harmoniera en sokratisk och en judisk verklighetsuppfattning för sina syften som kristen interpretor. Att även likheterna är påfallande kommer vi att se i den följande framställningen.

Påverkan från annat håll

De tre källor till förståelse av SK:s verklighetsuppfattning och tidsbegrepp vi här helt kort har sett på, är naturligtvis helt otillräckliga. Trots att det huvudsakliga syftet med den här framställningen inte är idéhistoriskt måste den kompletteras på åtminstone några punkter.

I kunskapsteoretiskt avseende har Kant spelat en stor roll och hans påverkan på SK kunde med fog ägnas en egen studie.

Hegel[6] och hela den idealistiska tyska idétraditionen, främst Schelling och Fichte[7] med deras rötter i den antika filosofin utgör i terminologiskt avseende SK:s självklara utgångspunkt. Också valet av frågeställningar för den filosofiska delen är påverkat av dialogen med den idealistiska filosofin.

Den teologiska skolningen i Köpenhamn på Kierkegaard's tid var starkt inriktad på Luther, och SK visar ingenstädes att påverkan från det hållet skulle ha lämnat honom oberörd. Tvärtom är t ex, som vi skall se, tanken på lagens dubbla bruk en viktig grund för hans estetiska åskådning.

Av särskild betydelse är också Kierkegaard's dramatiska intressen där Shakespeare och dennes typer och människoöden utgör en direkt inspirationskälla.[8] Dit hör också hans lidelse för operans värld och

figurer, och vi skall i avsnittet om stadierna få se hur han tillämpar sin tolkning av Mozart's gestalter Pagen, Papageno och Don Juan i sin egen typologi.[9]

2. Syntesen mellan judiskt och grekiskt

SK:s verklighetsuppfattning finns ingenstädes explicit sammanfattad av honom själv. Ändå utgör den, i all sin komplexitet själva grunden i den livsåskådning författarskapet vill förmedla.

Liksom livsåskådningen som helhet består av många disparata element, gör också verklighetsuppfattningen det. De är svåra att sammanfatta till en enhetlig bild, invävda i en ofta skönlitterär form som de är, om man inte har en begreppslig bas att ställa dem på. Två grundläggande begrepp som kan vara till hjälp i ett sökande efter SK:s verklighetsuppfattning, är de av Hegel lånade begreppen "polaritet" och "syntes".

Å ena sidan är verkligheten polär liksom i den judiska ontologiska dualismen, å den andra föreligger, för den enskilda, medvetna, existerande människan, möjligheten till en syntes mellan verklighetens poler. För att en sådan skall kunna slutas, krävs något tredje, det SK kallar "Overgangs-Categorie"[10]. SK laborerar med flera sådana, ofta framförda i olika sammanhang och av olika pseudonymer. De verkar dock inte utesluta varandra, utan kan just ses som bitar vilka kompletterar varandra och tillsammans bildar den ovan efterlysta helheten.

I enlighet med den tes jag framför, utgör Tid/Evighet ett sådant motsatspar, som tillsammans med sin syntes eller övergångskategori är av särskild betydelse för att förstå de övriga. Några av dem har vi redan stiftat bekantskap med. Här skall vi ta fasta både på polariteten och syntesen där den föreligger, för att nå fram till en modell av SK:s verklighetsuppfattning. Sedan skall vi fråga oss hur människan kan få kunskap om denna kluvna, men ändå sammansatta verklighet.

De fem motsatspar jag här har valt att presentera utgör var sin representativ del av SK:s verklighetsuppfattning och utgör samtidigt en viktig bit av den helhet tidsbegreppet är insatt i. Framställningen är avsiktligt schematisk och utelämnar mycket som är av sekundärt intresse för vår fråga. En heltäckande bild av SK:s verklighetsuppfattning skulle naturligtvis behöva både kompletteras och nyanseras.

De fem begreppspar vi skall se på är: (1) Skaparen/det skapade[11], (2) Det Heliga/det profana[12], (3) Det Oändliga/det ändliga[13], (4) Varat/icke-varat[14] samt (5) Evigheten/timligheten[15].

Skaparen och det skapade

Dichotomien Skaparen/det skapade är ett uttryck för den grundläggande polariteten i en kristen verklighetsuppfattning enligt SK. Mellan dem ligger en absolut kvalitativ skillnad som bl a kommer till uttryck i föreställningen om det omöjliga för något eller någon inom skapelsen att överbrygga klyftan och nå fram till Skaparen. Varje sådant försök är inte bara omöjligt, det är också blasfemiskt. Det här är en av hörnstenarna i SK:s hegelkritik. Föreställningen att man med förnuftet skall kunna kartlägga *hela* tillvaron och (den förnuftiga) rörelsen i tillvaron och historien, är ytterst ett hot mot tanken på att människan hör hemma i en av tillvarons sfärer, skapelsen, och att bryggan mellan Skapare och skapelse kan byggas av Skaparen, och Honom allena. Det mänskliga förnuftet hör hemma inom skapelsen, men utgör ingen övergångskategori som vore ett lämpligt verktyg att mottaga Guds förekommande nåd med.

Den här klyftan har ytterligare vidgats genom arvsynden[16] och att hela Skapelsen ohjälpligt tillhör förgängligheten. Men samtidigt som "hela skapelsen suckar och våndas" så "sträcker sig skapelsens trängtan efter Guds barns uppenbarelse"[17].

Det här Paulus-citatet uttrycker, åtminstone i SK:s konception, en grundläggande ontologisk insikt. På den ena sidan av Verkligheten finns Gud, det Sanna Varat, på den andra människan med hennes och hela skapelsens Eroslängtan tillbaks till sitt gudomliga ursprung. Också i skapelsen finns Gud, men bara i form av den inkarnerade Kristus, som för människorna är tillgänglig som Ande.

Heligt och profant

Människan kan inte själv överbrygga klyftan mellan tillvarons profana, förgängliga sfär, till den heliga och oförgängliga. Detta kan hon inte, då hon befinner sig i timligheten, i rummets och tidens begränsning, kännetecknad av föränderlighet och död (=förgänglighet), medan det heliga är i Evighetens, utanför all förändring och därmed utan död.

Men så låter Gud sig födas *i tiden*, det okroppsliga och eviga λογος (logos) tar sin boning bland människorna. Hans kropp har utsträckning, han föds vid en viss tid, han får existens i rummets och tidens värld. Logos' essens, Ordet, får existens. Utan att förlora sin helighet och sina heliga attribut, sin heliga essens, får han mänsklig existens. Han förverkligar optimalt den mänskliga existensen och visar det bl a genom att övervinna döden och återfå den oförgänglighet som är Guds barns arvedel.

Därmed blir Skaparens, det Heligas *uppenbarelse* i Kristus, den övergångskategori som krävs för att människan skall kunna överbrygga det oändliga avståndet mellan henne och Gud. Som en följd av inkarnationen finns det nu en uppenbarelse, en evighetskategori i tiden, och denna uppenbarelse är tillgänglig för alla människor.

Men uppenbarelsen är bara i begränsad utsträckning tillgänglig för förnuftet, den måste mottagas i tro. Det är här Hegels grundläggande misstag enligt SK visar sig. Han förväxlar nämligen människans objektiva tänkande med Guds. Gud kan, "sub specie aeternitatis" (ur evighetens synvinkel), omfatta Logos' idé eller essens, människan kan det inte, då hennes objektivitet är underställd tiden, hennes förnuft förstår "sub specie temporalis" (ur tidens synvinkel).

Det framgår tydligt att skillnaden mellan, å ena sidan Hegel och antikens filosofer, t ex Platon, och SK och Augustinus å den andra, bl a ligger i deras skilda ontologiska uppfattningar. Platon, liksom Hegel, tar gärna matematiken och logiken som exempel på att det mänskliga förnuftet kan uppfatta eviga sanningar, och ser bara en gradskillnad mellan dessa och sådant förnuftet ännu inte kan uppfatta. Han menar att det dock i princip är möjligt att uppfatta även idélärans mer subtila nyanser, eller förnuftet i historien, "sub specie aeternitatis". SK däremot, liksom Augustinus, menar att den ontologiska klyftan mellan timlighetens och Evighetens sfär är absolut, och alltså bara kan överbryggas i form av en uppenbarelse från Evighetens sida. Vi skall snart återkomma till de kunskapsteoretiska möjligheterna för människan att förstå verkligheten.

Uppenbarelsen som ett stänk av Evighet finns alltså i timligheten, men där finns den bara i kristendomen. Andra religioner är begränsade till timlighetens sfär, och hur högt utvecklade de än är, kan de aldrig överbrygga människans ontologiska bestämning, att vara i tiden. Här är också nyckeln till förståelse av SK:s kritik av mystikerna. Hur intensiva deras upplevelser än må vara, är det ändå bara timligheten de upplever. På den här punkten är Augustinus som känt, kanske i ljuset av egna erfarenheter, mer ödmjuk, och talar om "notiones", glimtar av Evigheten redan här i tiden.

Det är svårt att belägga upphovet till denna rigida ontologiska dualism hos SK, men mycket talar för att faderns starka gammaltestamentliga påverkan här har gjort sig gällande. Hos SK uttrycks denna dualism mellan det Heliga och det profana oftare just i termer av tid eller timlighet, respektive Evighet.

Eftersom uppenbarelsen hade kommit från Gud, blir nu den stora frågan hur människan skall få del av den. Eller för att använda SK:s terminologi, vad utgör "Overgangs-Categorien"?

Oändligt och ändligt

Ytterligare två av SK:s ontologiska bestämningar utgörs av Det Oändliga respektive det ändliga. I detta begreppspar finner den ontologiska dualismen i SK:s verklighetsuppfattning sitt klaraste uttryck.

Det ändliga är, den av det begränsade, och därmed ändliga rummet, och den begränsade och ändliga tiden, kringskurna tillvaron, i vilken det av den likaledes ändliga människan, skapas ändliga värden att sträva efter. Denna tillvaro kommer en gång inte längre att finnas och fanns inte heller för något mer än sextusen år sedan, då jorden enligt SK:s bibeltolkning måste ha skapats[18]. Detta korta tidsperspektiv på ändligheten bidrar naturligtvis till att öka klyftan till Oändligheten som ju bestäms av Evighetens kategori. Att säga att Oändligheten är Evig betyder mycket mer än att säga att den alltid har funnits, finns och alltid skall finnas, för 'funnits' och 'skall finnas' är bara olika aspekter på den begränsade tiden. Oändligheten är obegränsad och dess bestämning Evigheten är, som vi skall se i nästa kapitel, något helt annat än bara den oändligt utdragna tiden.

Ändligheten är underställd både Skaparen och syndafallet, och bara nu, som en kort historisk parentes kännetecknad av synd och förgängelse, är den till.

Det ligger nära till hands att jämföra Det Oändliga/ändliga med dichotomien Skapare/skapelsen. Båda markerar tydligt den grundläggande skillnaden mellan tillvarons två sfärer, Skaparens oändliga och skapelsens ändliga.

Dock är klyftan mellan Den Oändliga och det ändliga kanske än mer markerad, än den mellan Skaparen och Hans skapelse. I Skapelsen finns åtminstone spår av Skaparen. Han lever i en viss mening i sitt verk. Det ändliga däremot saknar alla beröringspunkter med Det Oändliga.

Det enda undantaget kunde vara människan. Som delaktig i syndafallet är hon visserligen utestängd från Oändligheten. Detta yttrar sig i att hon blott skenbart existerar, nämligen på det sätt hon enligt skapelseordningen var satt att existera. Denna skapelsegivna mänskliga existens står det nu människan fritt att antingen låta bli att realisera, då existerar hon blott skenbart, eller själv förverkliga. Den mänskliga existens det i princip står varje människa fritt att göra något av, innebär därmed delaktighet i både den ändliga och den Oändliga tillvaron. Detta kan hon emellertid bara göra genom att ställa sig i en medveten relation till Evigheten. Bunden till Ändlighetens sfär, som också kännetecknas av timlighet, står Oändligheten öppen för henne som en möjlighet hon själv måste realisera.

Som ontologiska bestämningar hos Verkligheten, det som föreligger inte bara som en möjlighet, är de två, Det Oändliga och det ändliga inkommensurabla.

Det märks inte minst om man, som SK gör, betraktar dem värdeteoretiskt. I *Afsluttende Efterskrift* pekar han på ett vanligt misstag i sin samtid, nämligen att inte varsebli den kategoriala skillnaden mellan de två typerna av värden, oändliga respektive ändliga.

> Existens er sammensat av Uendelighed och Endelighed, den existerende er uendelig och endelig. Er nu en evig Salighed ham hans høieste Gode, saa betyder dette, at Endelighedens Momenter eengang for alle handlende ere nedsatte til hvad der maa opgives i Forhold til den evige Salighed...
>
> Jeg veed ikke om man skal lee eller græde over at høre den Ramse: et godt Levebrød, en smuk Kone, Helbred, Rang med Justitsraader — og saa en evig Salighed, hvilket er ligesom hvis En vilde antage, at Himmeriges Rige var et Rige med blandt de andre Kongeriger paa Jorden, og vilde søge Oplysning om det i Geographien."[19]

Människans livsmål är av två slag, dels jordiska, dels himmelska. Men de två slagen är inte jämförbara då de tillhör två ontologiskt skilda kategorier, det ändliga respektive Oändliga. Då människan redan är insatt i ändligheten kan hon bara genom att inrikta sig på Oändligheten förverkliga sin sanna existens, syntesen mellan kropp och själ, tid och evighet, verkligt och möjligt samt ändligt och oändligt. Mer om synteserna i kapitel 5.

Vi talade i början av detta kapitel om hur SK:s verklighetsuppfattning är ett försök till harmonisering mellan den judiska ontologiska dualismen mellan Skaparen och det Skapade och en grekisk hierarkisk monism, där allt i tillvaron, om än i högre eller lägre grad, har del i det högsta goda, det Platon kallar det Godas idé. I det senare fallet blir det naturligt för människan, om hon försöker förverkliga sin existens, att i allt högre grad bli delaktig av det Goda. I det förra är människans gränser a priori satta.

Även om den gammaltestamentliga uppfattningen, framför allt i t ex kyrkokampen de sista åren av Kierkegaards liv, är mer framträdande, kan man, om man granskar hans ontologiska bestämningar, tydligt se ovannämnda harmoniseringstendenser. Inget av de fem begreppsparen 1-5 uttrycker på samma sätt, eller ens i samma grad, klyftan mellan himmel och jord, för det är ju hela tiden den motsättningen det är fråga om.

I dichotomien mellan Oändligt och ändligt saknas övergångs-

kategorin helt, men människan kan i förverkligandet av sin existens finna en bro mellan de två världarna, även om det slutgiltigt visar sig först efter döden, huruvida hon har lyckats.

Mellan Skaparen och det skapade är också klyftan absolut, även om skapelsen ständigt bär vittnesbörd om sin Skapare. Vidare har Skaparen en avsikt, om ock för människan okänd, men sin skapelse. Vittnesbördet om denna avsikt ges i budskapet om inkarnationen, "Guden i tiden".

Motsättningen mellan Heligt och profant var som sådan absolut, men den hade överbryggats av Den Helige själv i uppenbarelsen. Uppenbarelsen i Ordet utgör i sig ett vittnesbörd om Det Heliga, men är också ledstjärnan hem för den profana människan. Därmed är klyftan mycket mindre än i de två föregående fallen, då Ordet, uppenbarelsen som SK ser det, är given åt alla människor och alla har möjlighet att följa det.

Varat och icke-varat

Varat utgör en bestämning av det som är, har varit och alltid skall vara, med andra ord ytterligare en bestämning av Evigheten, eller riktigare den av evighet existerande Guden. I likhet med vad fallet är hos Platon t ex, är det just egenskapen att vara evig och oföränderlig som betingar termen Vara, i motsats till det som förgår och förändras, det som icke är av evighet, alltså icke-vara.

Insatt i den syntes av grekiskt och judiskt tänkande SK:s ontologi utgör, blir Varat emellertid, istället för att beteckna t ex eviga och oföränderliga idéer eller logiska lagar, enbart ett uttryck för den konkret uppfattade Skaparguden vars kännetecken är Hans Helighet. Han är Varat och upphov till allt som är. Men Skapelsen, timligheten, är i motsats till Honom föränderlig, förgänglig och tillfällig, och därför ett uttryck för icke-varat. SK:s avsikt är säkerligen inte att låta icke-varat stå för något skenbart. en sinnenas förvillelse. Skapelsen är en del av Verkligheten, timligheten är inget sken, men ur Evighetens synvinkel är den likväl övergående och därmed att icke-vara.

"Sub specie temporalis" däremot, uttrycker denna syn på det relativa icke-varat människans dilemma. Hur skall hon som underställd timligheten, och därmed en del av icke-varat, uppnå sin bestämmelse som är att vara — i evighet. Också här blir övergångskategorin avgörande. Syntesen mellan Varat och icke-Varat ligger för människans del i hennes möjlighet att bli ett vardande. Men vardandet bör förstås som en antropologisk bestämning. Det är människans, och endast människans kännemärke, att hon kan vara i vardande — eller låta bli att vara det, och därmed blott skenbart vara.

Evighet och timlighet

Vi skall se närmare på SK:s benämningar av begreppen tid och Evighet i nästa kapitel, men som vi redan har antytt utgör de också byggstenar i SK:s hela verklighetsuppfattning.

Samma sualism som mellan Skaparen och det skapade och det Heliga och det profana råder också mellan Evigheten och timligheten. I själva verket är ju dessa tre begreppspar bara olika uttryck för samma föreställning. Men skillnaden är inte bara språklig. Vi har här att göra med tre begreppspar som täcker var sin aspekt av ifrågavarande ontologiska dualism.

Om dichotomien Skapare — det skapade uttrycker två skilda ontologiska funktioner, att vara upphov till, respektive, vara totalt beroende av, vilket också implicerar tanken på över- och underordning mellan Skaparen och det skapade, så uttrycker begreppsparet Heligt-Profant de två sfärernas egenskaper eller kännetecken. De två begreppen Evighet och timlighet är med existentialismens spekulativa terminologi "seinsbestämningar" hos de två ontologiskt skilda världarna. "Sub specie aeternitatis" är Tid och Evighet detsamma, men ur Skapelsens, d v s det begränsade rummets, och däremd tidens, synvinkel, är det fråga om två skilda existenssfärer. De är till sitt Väsen identiska men till sitt Vara åtskilda.

Mellan evigheten och timligheten råder alltså en begreppslig skillnad, men ur Guds synvinkel är de identiska. Även ur människans tidsbundna synvinkel är Evigheten ständigt närvarande, här och nu, nämligen i det absoluta nuet, Øieblikket. Evigheten är alltså ständigt tillgänglig, bara man finner övergångskategorin. Här har klyftan minskats ytterligare i förhållane till de tre tidigare bestämningarna.

Varat och icke-varat utgjorde som vi såg främst en gradering från det absoluta till det som är helt i avsaknad av Vara. Människan befinner sig aldrig på någon av ytterpunkterna utan någonstans mitt emellan, och hon kan genom att bli i vardande allt mer närma sig Varat. Vardandets riktning måste dock bestämmas av de två nämnda övergångskategorierna, uppenbarelsen och Øieblikket, annars är risken att vardandet, som hos t ex estetikern, som är inriktad på att förverkliga icke-varat, alltmer utarmar människans Vara, hennes sanna existens.

Viktigast av övergångskategorierna för den Enskilde, i vardande varande, människan är dock Øieblikket.

Timligheten bestäms av sina i Skapelsen givna existensförutsättningar, rum och tid. Men om tidens och Evighetens världar saknat beröringspunkter skulle människan, som ju i likhet med den övriga Skapelsen är insatt i timligheten, vara avskuren från Evigheten.

Evigheten skulle inte kunna nå henne och hon skulle inte kunna bli frälst, d v s undgå förgängelsen bunden i timlighetens undergång som hon är. Det måste alltså finnas en "Overgangs-Categorie" i tiden, som är så beskaffad att Tid och Evighet i den kan mötas.

Vi skall i nästa kapitel utförligt diskutera Øieblikket, här är nog att säga att Øieblikket ontologiskt sett utgörs av en abstraktion, "en lydløs atomistisk abstraktion"[20], en tänkt upphävd tid i tiden. Men SK:s ontologi är, som vi redan har sett, strikt underställd ett antropologiskt, kristet livsåskådningssammanhang. Som en del av en levande livsåskådning, en kristen människas strävanden att förverkliga sin skapelsegivna individuella uppgift, är abstraktionen emellertid ointressant. Det är också på den punkten SK kritiserar Platon och dennes begrepp *το εξαιφνης* (to hexaiphnäs)[21], det plötsliga, som bildar en av utgångspunkterna för hans eget begrepp Øieblikket.

För tanken är Øieblikket den upphävda tiden, d v s Evigheten i tiden, samtidigt som det befinner sig inom timlighetens sfär. Øieblikket skulle alltså kunna utgöra den övergångskategori mellan Tid och Evighet som efterlystes, men då måste den först bli en antropologisk bestämning, inte bara en ontologisk abstraktion. Som vi skall se i kapitel 5 är det också just begreppet Øieblikket som blir utgångspunkten för SK:s koppling mellan ontologi och antropologi och därmed för honom utgör övergången från spekulation till subjektiv existens.

3. Vår kunskap om verkligheten

Objektivitet och subjektivitet

Innan vi ytterligare fördjupar oss i tidens problem mot bakgrund av den här skisserade verklighetsuppfattningen, bör vi dock kort se på hur SK menar att vi kan få kunskap om denna Verklighet.

Ontologi och epistemologi hänger hos SK nära samman. Då frågan om kunskapens natur inte utgör ett självständigt intresse utan blott aktualiseras i samband med den antropologiska frågan om människan och hennes egentliga och oegentliga livsmål samt den ontologiska om Verklighetens beskaffenhet, blir det naturligt att också föra in något om hans kunskapsteoretiska överväganden i det här sammanhanget.

Frågan om objektivitet och subjektivitet i SK:s tänkande är så väl behandlad i Kierkegaard-litteraturen att här bara några punkter skall beaktas.

Först en nödvändig distinktion. Vid en noggrann läsning av SK blir man snart varse att termen "objektivitet" används på två skilda sätt. Upptäcker man inte det, blir bl a hans Hegel-kritik

bara delvis begriplig. Denna dubbla betydelse hänger direkt samman med den ovan diskuterade verklighetsuppfattningen.

Det finns enligt SK en "verklighet i sig", — verkligheten som den ter sig för Gud. Men denna sanna Verklighet måste då omfatta både det ändliga och det Oändliga, både Skaparen och skapelsen, både tiden och Evigheten, annars fanns det ju två verkligheter. Objektiviteten måste, för att vara objektiv, korrekt avspegla denna verklighet. Klyftan mellan Skaparen och skapelsen är absolut och kan bara överbryggas av Skaparen. Ej heller Oändlighetens och Evighetens sfär är tillgänglig för det mänskliga förnuftet och därmed inte för människan.

Finns det alltså en mänsklig objektivitet, och det menar SK att det gör, måste den vara begränsad till ändlighetens och skapelsens värld. En objektivitet, som verkligen, och inte bara i människans inbillning, är "sub specie aeterni", kan följaktligen inte omfatts av den som är underställd timlighetens begränsning.

Skaparen, som är i Evigheten, men också överblickar timligheten, är allvetande och detta hans vetande är objektivt.

Det ena slaget av objektivitet är alltså Skaparens, "sub specié aeterni", det andra är människans rationella objektivitet inom timlighetens ram, en objektivitet "sub specie temporalis".

> At den erkjendende Aand er en existerende, og at ethvert Menneske er et saadant for sig Existerende, kan jeg ikke ofte nok gjentage...[22]

Som existerande kan människan välja den subjektiva eller den objektiva vägen, men hon kan inte gå båda vägarna på en gång.

> Altsaa vende vi igjen tilbage til Reflexionens tvende Veie, og have ikke glemt at det er en existerende Aand der spørger et ganske enkelt Menneske, og kunne nu heller ikke glemme, at det at han er existerende netop vil forhindre ham i at gaae begge Veie påå eengang...[23]

Nyckelordet här är "paa een gang". SK förnekar inte den mänskliga objektiviteten, inte heller att objektivt tänkande är en legitim mänsklig uppgift. Däremot leder det objektiva tänkandet, oberoende av vad det är inriktat på, bort från den mänskliga, individuella existensens område. Det objektiva tänkandet är intentionalt, d v s inriktat på ett objekt, och tänkandets resultat är oberoende av den subjektive tänkaren, — annars vore ju inte tanken objektiv.

> Den objektive reflexions Vei fører nu til abstrakt Tænkning, til Mathematik, til historisk Viden af forskjellig Art, bestandig fører den bort fra Subjektet, hvis Tilværelse eller Ikke-Tilværelse bliver, objektivt ganske rigtigt, uendelig ligegyldig, ganske riktig, thi Tilværelse och Ikke-Tilværelse har som Hamlet siger kun subjektiv Betydning.[24]

Vid en bestämd punkt på tidsaxeln kan dock människan bara antingen reflektera objektivt över allmänna samband eller fakta av historisk, matematisk eller teologisk natur, eller förverkliga sin individuella existens, t ex i relation till Evigheten. De två låter sig inte "paa een gang" förenas. Människan är alltså existentiellt sätt utestängd från objektiviteten. Att betrakta kristendomen objektivt, som ett "res in facto posita"[25], låter sig göras, men är inte kristendom. Det som gör Hegels filosofi så farlig ur SK:s synvinkel är just att den har lockat kyrkan och teologin till denna sammanblandning mellan objektiv betraktelse och subjektiv inlevelse och förverkligande.

Det här är ett huvudtema i *Afsluttende Efterskrift* och varieras där på många sätt. Följande citat uttrycker komprimerat något av ovan beskrivna tankegång:[26]

> ...Hvad kan det hjælpe at forklare hvorledes evigt den evige Sandhed er at forstaae, naar Den, der skal benytte Forklaringen, er forhindret i at forstaae den saaledes, derved at han er existerende, og kun en Phantast, naar han inbilder sig at være sub speciae aeterni, naar han altsaa skal bruge netop den Forklaring: hvorledes den evige Sandhed er at forstaae i Tidens Bestemmelse av Den, der ved at existere, selv er i Tiden...

Det finns i timligheten en skenbar evighet som människorna förväxlar med den verkliga. Det är den "oändligt" utsträckta tiden, men hur mycket tiden än sträcks ut i det förflutna eller i framtiden, är den fortfarande tid. Evigheten är något kvalitativt skilt från tiden och bestäms blott negativt, som icke-tid. Denna missuppfattning ifråga om räckvidden av den mänskliga objektiviteten och Evighetens natur får förödande konsekvenser för samtidens Hegel-inspirerade filosofi och teologi.

Istället för att söka den av Gud anvisade övergångskategorin mellan tiden och Evigheten, för att så möta Evigheten i tiden och förbereda sig för sin egen Evighet, använder man förnuftet, den mänskliga objektiviteten, till att begrunda historien, det förflutna och framtiden. När man så tror sig finna historiens allmänna lagar, tillämpar man dem på den oändligt utsträckta tiden — och tror att man så har förstått evigheten.[27]

I sin kritik mot det hegelianska "Systemet" framför SK alltså två huvudskäl för att människan är utestängd från objektiviteten.

(1) **Ett ontologiskt-moraliskt skäl.** Människan tillhör skapelsen, hennes förståelse är sub specie temporalis. Allvarligast dock är att hon försöker göra sig till ett evighetsväsen och därmed lik Gud. Den hegelianska objektiviteten är uttryck för den mest ursprungliga av alla synder, självhävdelsen, superbia, och i sin teologiska tillämpning, som

hos Martensen, blir den mest blasfemisk.

(2) **Ett antropologiskt-existentiellt skäl.** Den tänkande, reflekterande människan måste alltid vara existerande. En abstrakt människa kan inte reflektera över tillvaron. Men som existerande, insatt i rum och tid, med ett ursprung och ett livsmål, kan hon inte samtidigt existera och ställa sig utanför sin existens som objektiv betraktare.

Detta tema går sedan igen i "Kirkekampen" på 50-talet. Den här refererande filosofiska kritiken av Hegel är uttryck för en central tanke i hela SK:s verklighetsuppfattning och kunskapsteori.

Det finns alltså en absolut Objektivitet, men den är förbehållen Guds horisont.

Det finns också en mänsklig objektivitet, men den är ointressant för det enda, mänskligt sett, viktiga, att förverkliga sin existens i relation till Evigheten.

Den enda väg till insikt som återstår för människan, är den subjektiva. Den är uttryck för sanningen, "den högsta sanning en existerande kan nå. Men denna definition av sanning är en omskrivning av tro".[28]

> Altsaa det at blive subjektiv skulde være den høieste Opgave, der er sat ethvert Menneske, ligesom den høieste Løn, en evig Salighed kun er til for den Subjektive (....) havde fattet Livets Opgave rigtigt, da det ellers vilde følge af sit selv, at den varede saalænge Livet varede, den Livets Opgave: at leve[29]

Logos — pistis — noesis

Trichotomin Objektivt — subjektivt — objektivt betecknade tre former av kunskap, Guds absoluta vetande, människans existentiella strävanden samt människans begränsade vetande, som en återspegling av den verklighet som är tillgänglig för henne.

Vi kan alltså se två olika teorier om kunskap hos SK. Ifråga om det objektiva vetandet kan man hos honom tala om en korrespondensteori, ifråga om det subjektiva en pragmatisk teori — det som bidrar till den individuella existensens förverkligande är sanningen.

Vi skall nu också kort se på de kunskapskällor som svarar mot ovan nämnda tre former av kunskap.

I denna del av kunskapsteorin blir det platonska inflytandet tydligt, även om SK även här medvetet eklektiskt använder Platon/Sokrates för sina egna syften.

Johannes Sløk har framför andra visat på sambandet mellan Platon och SK på den här punkten.[30] Utan att upprepa hans framställning

skall vi här försöka föra tolkningen ett steg vidare i avsikt att belysa tidens kunskapsteoretiska problem hos SK.

För förståelsen av Platons kunskapsteori är tre liknelser i dialogen "Staten" centrala, nämligen "Solen", "Den delade linjen" och "Grottan".

Här framställs läran om de fyra kunskapskällorna, *επιστημη* (episteme) — det rena förnuftet; *διανοια* (dianoia) — eftertanken; *πιστις* (pistis) — tron eller övertygelsen samt *εικασια* (eikasia) — bilduppfattningen.

Dessa motsvaras av var sitt objekt, nämligen

episteme — idévärlden
dianoia — matematik och logik
pistis — sinnevärlden
eikasia — bilder eller avbildningar av sinnevärlden

Med avseende på den kunskap eller insikt dessa uttrycker, föreligger en gradskillnad mellan de fyra slagen av kunskap som erhålls. All kunskap återspeglar på något sätt idévärlden. Idévärlden är evig, men den speglas tydligast i matematikens logiska samband. Matematik och logik är giltiga i tidens värld, men de är inte underkastade tidens förändringar utan är oändliga. Sinnevärlden däremot är underkastad tiden och dess förändringar men återger dock en svag bild av den oföränderliga idévärlden. Avbildningarna eller människans momentana uppfattning av sinnevärlden återger då analogt, än mindre av den ursprungliga kunskapen. Dessa bilder är dock inte konstanta, sinnevärlden uppfattas ständigt något olika också av en och samma person. Sinnevärldens föränderlighet har här stegrats till brist på kontinuitet från t^1 till t^2. Det kunde också uttryckas så att människans (bildmässiga) uppfattning av verkligheten är relativ och bunden till nuet.

Relaterar man på det här viset de fyra klasserna av kunskapsobjekt till tidsbegreppet, får man en klar dualism mellan å ena sidan "episteme" och "dianoia", å den andra "pistis" och "eikasia".

För Platon är, i likhet med Parmenides, begreppen "rörelse" och "tid" motsägelsefulla. Både rörelsen och tiden är blott skenbara och hör endast hemma i sinnevärlden, idévärldens ofullkomliga avbild. "Episteme" och "dianoia", som ibland tillsammans betecknas med *νοεσις* (noesis), är oföränderliga och tillhör därmed den platonska evighetens sfär, medan "pistis" och "eikasia", även betecknade *δοξα* (doxa), kännetecknas av föränderlighet och tidslighet.

Denna kunskapsteoretiska dualism hos Platon/Sokrates, kopplas

som vi har sett hos SK samman med en gammaltestamentlig extremt dualistisk ontologi.

Innan vi ser på vilka kunskapsteoretiska konsekvenser det här får, skall vi schematiskt sammanfatta det ovan sagda:

kunskapsobjekt	kunskapskälla		tidsaspekt	föränderlighet
idévärld	episteme	noesis	evighet	oföränderlig
matematik	dianoia		oändlighet	
sinnevärld	pistis	doxa	i tiden	föränderlig
avbild	eikasia		i nuet	

Åter till SK. Människan är utestängd från Evighetens oföränderliga värld. Det rena förnuftet är en abstraktion, inte en återspegling av Verkligheten[31]. I uppenbarelsen, och endast i den däremot, ges en viss kunskap om Evigheten. Uppenbarelsen utgörs av "Logos", en νους (nous) och "episteme" näraliggande term, som i kristendomen, särskilt i Johanneisk teologi, kommit att få den dubbla betydelsen Ordet, respektive Kristus.

"Logos" är alltså bärare av Evighetens värld, men "Logos" har också uppenbarats i tiden i form av Jesus, timmermanssonen från Nasaret. Kristi efterföljelse utgör den "Indøvelse i Christendom" som utgör människans enda möjlighet att bli delaktig av "Logos" uppenbarade kunskap.

"Logos" kan människan inte möta med sitt objektiva tänkande, utan endast i "pistis", tron.

Det objektiva vetande, t ex matematik, historia, naturvetenskap etc, alltså "noesis"-kunskapen, görs i det grekiska tänkandet, liksom hos Hegel, till uttryck för en evig kunskap. Insatta i SK:s ontologi blir det istället uttryck för ett abstrakt, och därmed för människans existensfråga ointressant, men dock tidsbundet, tänkande.

Hegel och "det Graeske" gör sig därmed skyldiga till ett ödesdigert kategorimisstag. Det de tror vara kunskap om det högsta i tillvaron, och som de därför gör till människans "telos", livsmål, den med förnuftet insedda objektiva sanningen, vare sig den utgörs av idévärlden eller världsandens logiska utvecklingsgång i historien, är i själva verket bara en återspegling av timlighetens och det mänskliga förnuftets begränsning.

Då människans objektivitet sålunda tillhör den timliga sfären kan den inte vara människan behjälplig i hennes sökande efter en evig salighet.

Som frälsningskategori är objektiviteten alltså oduglig, — gör den anspråk på det är den icke sann. Istället är det subjektiviteten som kan utgöra "den enda sanning en existerande kan nå".[32]

Den "kunskapsakt" subjektiviteten är ett uttryck för, kunde varken

ha sin grund i "episteme" eller "dianoia", de tillhörde ju båda objektivitetens område, och "eikasia" förmedlar bara en avbild, inte sanningen. Av de fyra kunskapskällorna blir det istället, naturligt nog i en kristen kontext, "pistis" som får utgöra subjektivitetens kunskapsgrund.

"Pistis" är en subjektiv akt i människan och tillhör därmed timligheten. Men till människans villkor hör just att vara bunden till timligheten, hon kan inte lämna den och bli något annat[33] än det hon är. Det är i tiden hon måste ta emot uppenbarelsen. Alla försök att i likhet med mystikerna försöka fly in i evigheten är dömda att misslyckas.

"Pistis", tron, blir därför den kunskapsteoretiska övergångskategorii som både uttrycker människans subjektivitet och kan ta emot "Logos", Guds objektiva uppenbarelse.

Så svarar "Logos" mot Guds objektivitet, "pistis" mot subjektiviteten och "noesis" mot den mänskliga objektiviteten.

4. Polaritet och syntes i SK:s verklighetsuppfattning

Verkligheten

	Skaparen	Heligt	Oändligt	Varat	Evigheten	
Skapelsen	Guden i tiden	Uppenbarat	Potentiell oändlighet	Vardandet	Øieblikket	Tiden
	människor djur växter ting	Profant	Ändligt	Icke-varat (i relation till Varat)	Timligheten	

Vår kunskap om verkligheten

Objektivitet (sub specie aeternitatis)	Logos
Subjektivitet	Pistis
Objektivitet (sub specie temporalis)	Noesis

Kapitel 2
Mellan tid och evighet

1. Tiden

Begreppet "tid"

Själva begreppet "tid" är förvånansvärt sparsamt behandlat hos SK. Det filosofiska inflytandet från dels Kant, dels Hegel var under Kierkegaards studietid så påfallande och deras respektive syn på tidens och historiens problem så allmänt accepterade, att SK tydligen aldrig anser det nödvändigt (han skriver ju för en bildad publik) att ta upp det begreppsliga fundamentet. När det gäller tillämpningen av dessa begrepp däremot, vänder han sig ständigt mot Hegel, eller kanske snarare den populariserade hegelianism han finner hos t ex Heiberg och Martensen.

Det är egentligen bara på två ställen i den pseudonyma produktionen där tidens problem mer i detalj diskuteras. I *Journalerna* finns ansatser därtill i några spridda anteckningar, men mestadels verkar betydelsen vara förutsatt.

Denna sparsamma behandling av tidsbegreppet är säkert en viktig anledning till att de flesta Kierkegaard-exegeter har förbigått problemet, och kommer för föreliggande arbete att få till konsekvens att många tolkningar måste bli indirekta, dvs bygga på en helhetsuppfattning av SK:s hela produktion, istället för att referera till enskilda utsagor. Som antyddes i inledningen motiverar också pseudonymitetens problem ett sådant förfaringssätt. Det främsta kriteriet på en riktig tolkning blir då också ett slags koherenskriterium, dvs en tolkning bör vara logiskt förenlig med SK:s helhetssyn och samtidigt ägnad att göra det tydligare.

Utgångspunkten för min tolkning måste bli de explicita utsagor som finns. De är dels c:a 10 sidor betitlade "Caput III) i *Begrebet Angest*,[1] dels "Mellemspil" i *Philosophiske Smuler*.[2] Jag kommer också kort att hänvisa till några rader ur *Kjerlighedens Gjerningar*, *Indøvelse i Christendom*, *Enten-Eller* och *Papirerna*.

De två förstnämnda avsnitten tillkom parallellt under vintern 1844 vilket förutom deras sakliga överensstämmelse väl kan motivera att de behandlas i ett sammanhang.

Detta tillvägagångssätt möjliggör också att olika pseudonymer får komma till tals, vilket förhoppningsvis också kan bidra till en fylligare tolkning. I de nämnda texterna möter vi nämligen Vigilius Haufniensis (*Begrebet Angest*), Johannes Climacus (*Phil. Smuler*), Anti-Climacus (*Indøvelse*), Victor Eremita (*Enten-Eller*) och Kierkegaard själv som han framträder i *Kjerlighedens Gjerningar* respektive *Papirerna*.

Givetvis nämnes termen "tid" också annorstädes i produktionen, men som nämnt verkar dess betydelse alltid vara förutsatt. Oftare än "tid" använder SK begrepp som "Evighet", "Timlighet", "Øieblikket", "Tidens Fylde", "Historien", etc., alla i en eller annan form avledningar av begreppet "tid" och hörande till SK:s rikhaltiga galleri av tekniska termer.

Innan vi går in på SK:s fragmentariska bestämningar av begreppet "tid" måste vi kort påminna oss om det sammanhang där frågan om "tiden" aktualiseras.

I inledningen refererades det SK själv slår fast i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*:

> Den velvillige Læser maa jeg een Gang for alle paa det indstændigste bede bestandigt at have dette in mente, at hele Forfatter-Virksomhedens Totaltanke er denne: det at blive Christen.[3]

Håller man detta "in mente" kan frågan "vad är tid?" hos SK kanske omformuleras till a) *Vad utmärker en kristen tidsförståelse?* Varför är den så viktig? b) *Hur skiljer sig en "profan" uppfattning av tiden från en "kristen?" och c) Hur förhåller sig tidsförståelsen till individens existensförståelse, eller till det vi idag kallar livsåskådning?* Det är dessa frågor SK diskuterar också om han inte explicit ställer dem.

Hegels grundsyn — två definitioner

När det gäller frågan vad tid är, förutsätter SK de två "definitioner"[4] han i likhet med sin samtid övertagit från Hegel:

Def. 1 *"Tiden är en oändlig succession* (av tidpunkter)"
Def. 2 *"Tiden är det närvarande, förbigångna och tillkommande".*[5]

Dessa två definitioner diskuteras och sättes in i SK:s ontologiska

sammanhang där den antropologiska frågan om individens tidsförståelse blir hans utgångspunkt.

Def 1 verkar han acceptera som en riktig bestämning av tiden, men finner den samtidigt ur antropologisk synpunkt ointressant, och går därför över till def 2.

> Naar man *rigtigen* bestemmer Tiden som *den uendelige Succesion,* saa ligger det tilsyneladende nær ogsaa at bestemme den som *nærværende, forbigangen og tilkommende.* Imidlertid er denne Distinktion urigtig, hvis man mener, at den ligger i Tiden selv; thi den fremkommer først ved Tidens Forhold til Evigheden og ved Evighedens Reflexion i denne.[6] (min kursivering)

Att bestämma tiden som en oändlig succession är alltså riktigt. Den invändning SK har är inte utförd i detta sammanhang, men kan jämföras med en variant på SK:s vanliga argument mot objektiviteten: Även om det är riktigt att tiden är en oändlig succession så är människan icke oändlig. För Gud är inte tillvaron delad utan en, och denna tillvaro är oändlig. Skulle Gud se på denna tillvaro ur tidens perspektiv så vore också tiden oändlig. Ur Guds perspektiv är emellertid hela tillvaron evig. Evighet och oändlighet är alltså sub specie Dei identiska.[7]

Människan kan visserligen tänka tiden och just som tänkt blir tidens ström en oändlig succession av på varandra följande tidpunkter. En i strikt mening "oändlig" succession låter sig emellertid inte ens tänkas av ett mänskligt förnuft, utan tankens objekt blir i bästa fall en ytterst utsträckt succession, men hur utsträckt den än är, förblir den likväl ändlig.

Gud eller ett gudomligt väsen kan som nämnt tänka sig det oändliga och som själv varande oändlig överblicka oändligheten (vilken tanke!), men Gud eller ett gudomligt väsen har inget behov av att göra det, då ett sådant väsen ju befinner sig i Evigheten, — d ä den upphävda successionen.[8] Situationen är alltså den, att människan försöker vidga sin objektiva förståelse till att omfatta Evigheten, men det rekursiva tänkandet kan inte tänka Evigheten utan försöker istället närma sig den genom att tänka sig en oändligt utdragen succession. Försöket är dömt att misslyckas av två skäl: (1) Hon kan inte tänka det oändliga då hon inte själv som ett ändligt väsen är insatt i tidens succession. (Det är oklart om hon såsom ändlig är insatt i tidens succession eller om hon just för att hon är insatt i tiden än ändlig. Som vi skall se löser Heidegger det problemet genom att identifiera "att vara insatt i tiden", d v s existensen, med tiden själv.) (2) Också om hon kunde det ovannämnda skulle hon inte tänka

Evigheten utan bara en oändligt utdragen tid, d v s något som fortfarande tillhör timlighetens sfär (jfr kap 1).

SK talar i anslutning till Hegel om indierna[9] vilka föreställer sig en kungaföljd som har härskat i 70 000 år. För tanken är 70 000 år "en uendelig forsvinden", m a o den oändliga successionen som en evighet. Denna evighet är emellertid en illusorisk evighet och i själva verket "et uendeligt indeholdsløst Intet".

Individens tidsförståelse

Mot en apriori given "objektiv" tidsbestämning ställer SK individens tidsförståelse. Han överger m a o alla försök till fysikalisk bestämning av tiden utan vill se den i ett rent antropologiskt sammanhang. Med "objektiv tid" kommer också i fortsättningen att förstås just "fysikalisk tid", medan "individens tidsförståelse" får stå för "antropologisk tid".

Människan är, som vi kommer att se i kap 5, en syntes av bl a tid och Evighet. D v s syntesen föreligger som en potentialitet (= möjlighet, med SK:s av Aristoteles lånade terminologi) som individen själv måste förverkliga. Som kroppslig varelse är människan också underkastad timligheten, den begränsade tidens villkor. Inom timlighetens ram blir tiden för föreställningen en oändlig succession, d v s en föreställd Evighet. Evigheten är emellertid inte identisk med den oändliga tiden utan något kvalitativt skilt från denna. Vari denna kvalitativa skillnad består anges blott i negativa termer. Evigheten är timlighetens och alltså tidens upphävande, d ä icketid. Det Eviga är då den upphävda successionen och som sådan det ständigt närvarande, i motsats till tiden som ständigt förgår.

Som vi har sett övertog SK två definitioner av tiden, visserligen i oegentlig mening, av Hegel. Nu har vi kommit till en tredje bestämning. Två citat i *Begrepet Angest* belyser tankegången:

> Ved denne Inddeling tildrager det sig strax Opmærksomheden, at det Tilkommende i en vis Forstand betyder mere end det nærværende og Forbigangne; thi det Tilkommende er i en vis Forstand det Hele, hvoraf det Forbigangne er en Deel, og det Tilkommende kan i en vis Forstand betyde det Hele.[10]

> Det Mulige svarer aldeles til det Tilkommende. Det Mulige er for Friheden det Tilkommende, og det Tilkommende for Tiden det Mulige.[11]

Tiden kan alltså också bestämmas som

Def 3: *Det tillkommande som för individen utgör en möjlighet att i frihet förverkliga sin existens.*

Objektivt sett är tiden det förgångna, närvarande och tillkommande. Men antropologiskt, ur individens synpunkt, verkar SK mena, är också det en ointressant bestämning. All tid har varit framtid. Framtiden innebär möjligheter att förverkliga. Många av dessa möjligheter försitter individen, och gör dem så om intet. Ur individens synpunkt är tiden bara som bärare av hennes realiserbara möjligheter av något intresse. Tiden som en möjlighet är hennes tid. Men nu, där hon nu befinner sig, erbjuder det förbigångna inte längre några realiserbara möjligheter.[12] Endast det tillkommande kan bära dessa möjligheter, är i viss mening det hon ska bli, därför är det tillkommande hennes tid.

Trots att framtiden inte är oändlig, — SK räknar med ett tidens slut, — bär den ett oändligt antal möjligheter. Det tillkommande kan därför ses som en återspegling av individens frihet, och bär om friheten utnyttjas, det oändliga framåtskridandets möjlighet.

Def 3 kan ses som en pragmatisk bestämning av tiden. Det tillkommande innehåller dina existensmöjligheter. Inrikta dig därför på det och förlora dig inte i det förflutna!

SK:s fjärde bestämning av tiden är blott indirekt, men viktig för att förstå hans syn på Øieblikket och därmed tidens beröringspunkt med Evigheten;

Def 4 *Den enda verkliga tiden är nuet, den närvarande tid som ännu inte är förgången och inte heller blott en framtida möjlighet.*

> Det nærværende *το νυν* (to nyn) vakler imellem at betyde det Nærværende, det Evige, Øieblikket. Detta Nu ligger mellem 'var' og 'vil blive', og Eenheden kan jo ikke, idet den skrider frem fra det Forbigangne til det Tillkommende, springe Nuet forbi...[13]

Nuet är alltså den arkimediska punkt som behövs för att man överhuvud taget skall kunna dela upp tiden i förbigånget och tillkommande. Nuet ligger s a s inte i tiden själv, utan hos betraktaren, det mänskliga subjekt som försöker förstå tiden. Men detta subjekt kan antingen försöka förstå tiden objektivt, då blir den blott en oändlig succession, eller försöka subjektivt förhålla sig till den. Förhålla sig till tiden kan hon dock bara genom sina upplevelser, och de är alltid nu-tidiga. Hon kan drömma om framtiden och minnas det som en gång var, men både framtidsdrömmen och minnet äger rum i nuet. I den meningen är nuet den enda tid som är till ur människans subjektiva synpunkt, och den är som vi har sett den enda möjliga för den som söker förverkliga sin (subjektiva) existens. Det utesluter naturligtvis inte den ovan beskrivna inriktningen på framtiden och de

möjligheter som ligger förborgade i den. Resonemanget till stöd för def 4 är snarast av filosofisk karaktär, — också framtiden måste bli nutidig innan den kan förverkligas.

Bakom det här resonemanget ligger, som vi ser av kontexten (noten i kap 3 i Begrebet Angest SV6 sid 173), det platonska förnekandet av tidens föränderlighet, men troligen också Augustinus försök att möta den grekiska filosofin i en kristen förståelse av tidens problem:

> En sak är emellertid nu klar och uppenbar, nämligen att varken det framtida eller det förflutna existerar, och att man egentligen inte kan säga att det finns tre tider, förfluten tid, nutid och framtid. Om man är noga bör man kanske hellre säga: det finns tre tider, närvaron av förfluten tid, närvaron av nutid och närvaron av framtid. Dessa tre finns i själen och någon annanstans finner jag dem ej... Må det sägas... varken det förflutna eller det framtida existerar nu.[14]

Tiden är alltså egentligen en oändlig succession, men människan kan förhålla sig till den på olika sätt.

När hon blir medveten om sig själv sker detta i nuet, i det omedelbart närvarande. Därmed urskiljer sig detta nu som en egen tidslig kategori. Men genom att nuet urskiljes ur den oändliga successionen framträder ytterligare två tidskategorier, nämligen det förflutna och framtiden. Det verkar kanske självklart, men genom att på detta sätt skilja mellan tiden som ett uttryck för människovarandets villkor, d ä den oändliga successionen, och den individuella människans mer eller mindre medvetna sätt att förhålla sig till den, skapas förutsättningen för de olika former av livsförståelse SK:s stadielära är det genomförda uttrycket för.

Att vara människa är inget en gång för alla givet, annat än som en möjlighet. Förverkligande av den mänskliga existensen tillkommer den enskilde individen. Detta kan människan göra på olika sätt, som vi skall se i kapitlet om tiden och stadierna, t ex genom att drömma bort sina liv i minnen av det som har varit, fly in i framtiden och tappa bort nuets realiteter, leva enbart för att maximera lustupplevelsen i nuet, eller genom att leva i nuet medveten om nuets villkor, — men förankra nuet vid Evigheten och Evighetens krav på nuet.

I citatet ovan sade SK att "det Nærværende" också kan tolkas som "Øieblikket", d v s den upphävda successionen. "Øieblikket" utgörs då, istället för att vara det upplevda närvarande, av ett tänkt snitt i tidens axel. En sådan punkt mellan t^1 och t^2 utgör då per definitionem ingen tid, eftersom tiden var en succession, och denna punkt är den upphävda successionen.

Liksom den geometriska punkten med en vass penna utritad på ett

pappersark endast återger en förgrovad och inexakt bild av den geometriska punkten helt utan utsträckning som en exakt lägesbestämning i rummet, är ögonblicket, ögats blinkning, blott en yttre bild för begreppet "Øieblikket" — den absoluta lägesbestämningen i tiden, — och därmed den upphävda tiden.

Eftersom begreppet Øieblikket är helt centralt för hela SK:s tidsförståelse skall vi närmare granska det innan vi går in på de olika bestämningarna av begreppet "Evighet".

2. Øieblikket

> Unægteligt er "Øieblikket" som Problem betragtet en meget vanskelig Opgave, da den kommer til at beskæftige sig med det dialektiske Forhold mellem det Timelige og det Evige. Det Evige er den uendelige Gehalt, og dog skal dette gjøres commensurabelt for Timeligheden, og Berøringen er — i Øieblikket. Og dog er Øieblikket et Intet[15]

Øieblikket är ett nyckelbegrepp då det gäller förståelsen av SK:s tankebyggnad. Det används som en terminus technicus hela författarskapet igenom, men intar en särställning hos så olika pseudonymer som Johannes Climacus (Philosophiske Smuler och Afsluttende Efterskrift), Vigilius Haufniensis (Begrebet Angest) och Anti-Climacus (Indøvelse i Christendom och Sygdomen til Døden).

Det är också betecknande att "Øieblikket" fick ge namn åt flygbladet som spred Kierkegaards kanske mest personliga framträdanden i kyrkokampen under det sista året av hans liv.

Det är en omfattande etymologisk och begreppslig tankelek som ligger bakom termen.

Den etymologiska bakgrunden

Inte mindre än fyra platonska begrepp anförs som paralleller, utan att något av dem, eller ens alla fyra tillsammans, helt täcker det kierkegaardska Øieblikket.

De är dels "to hexaifnäs" det plötsliga eller ögonblickliga, dels "to nyn", nuet, *το κενον* (to kenon), det innehållslösa samt *το ατοπον* (to atopon), det som ingen plats tar.

Genom att med hjälp av dessa begrepp bestämma den "hedniska" eller abstrakta synen på Øieblikket vill SK komma fram till den existentiella eller kristna synen.

Som vi redan har sett är det som "övergångskategori" SK tillmäter

Øieblikket dess stora betydelse. Øieblikket är den förmedlande länken mellan tiden och Evigheten. För att Øieblikket skall kunna ha den funktionen måste det alltså (1) vara bärare av både tid och Evighet och (2) samtidigt vara tillgängligt för människan. Kraven (1) och (2) utgör var för sig nödvändiga men blott tillsammans tillräckliga betingelser för detta.

Kritiken av den hedniska synen på Øieblikket, en kritik som också Hegel får del av, är att Øieblikket nog begreppsligt kan sägas innehålla både tid och evighet, men bara på ett abstrakt och därmed innehållslöst sätt. Människan kan inte bli delaktig av det abstrakta begreppet, och därmed kan Øieblikket heller inte hjälpa den enskilda existerande individen att bryta timlighetens och förgängelsens dilemma. Det första kravet kan eventuellt sägas vara uppfyllt, åtminstone hos Platon/Sokrates, om det också är det hos Hegel går inte att utläsa av texterna. Det är ändå inte avgörande, eftersom både Platon/Sokrates och Hegel drabbas av att inte uppfylla det andra kravet, att Øieblikket också skall vara tillgängligt för förnimmelsen, vara insatt i verkligheten, d v s i tiden och inte bara i den tidlösa tanken. Är Øieblikket bara objekt för en tidlös tanke berör den ju inte tiden och därmed inte människan som är insatt i tiden. Tanken (vars tidlösa innehåll utgörs av begreppet Øieblikket, ett begrepp som participerar i både tid och evighet) kan visserligen tänkas av människan men har s a s inte del i hennes mänsklighet, hennes existens, som är bunden av tid och rum, och kan därmed inte bli någon övergångskategori i Verkligheten mellan den mänskliga timligheten och Evigheten. Att en kunskapsteori av kantianskt slag ligger till grund för ovanstående resonemang framgår klart även om SK inte uttryckligen refererar till honom.

Mystikerna drabbas av det omvända resonemanget, de uppfyller krav (2) men inte krav (1).

Upplevelsen är nog en upplevelse av evigheten, men då mystikern är bunden till det timliga refererar denna upplevelse till ett blott skenbart innehåll. Det som saknas är "övergångskategorien" som participerar i både tid och Evighet. Samma invändning drabbar, som SK ser det, alla andra religioner. De starka upplevelserna duger inte ensamma att bygga på, det behövs en "Overgang" men den kan inte skapas av människan själv. Kristendomen är unik då den har tillgång till Guds uppenbarelse, "Logos", som alltså är Objektiv. Denna måste dock som vi har sett tas emot i tro, "pistis", som är individens subjektiva mottagande av "Logos". I tiden, där människan befinner sig utgörs övergången av Øieblikket i kristen mening, det SK också kallar "Tidens Fylde".

Nu då vi har sett Øieblikkets funktion som övergångskategori kan

vi återvända till SK:s härledning av själva termen.

"Overgangen" är hos Hegel uttryck för den med logisk nödvändighet bestämda dialektiska rörelsen i tillvaron.[16]

Till detta säger SK att "Overgangen" inte är något som hör hemma i logiken, ty den betecknar ett tillstånd och är därför något verkligt.[17] Hos Platon betecknas övergången μεταβολη (metabolä), egentligen tillblivelse. Hos Aristoteles betecknar övergången från möjlighet till verklighet med κινεσις (kinesis)[18], egentligen rörelse. "Kinesis" heter på latin "movere" med nominalformen "momentum", alltså moment, eller ögonblick. Tiden bestod nu av en oändlig succession av moment, alltså ögonblick och Øieblikket kan således bestämmas som "Tidens atom"[19].

Även Paulus måste med för att härledningen skall bli fullständig. I 1 Kor. 15: 51-52 står i 1917 års översättning "alla skall bli förvandlade, och det i ett nu, i ett ögonblick, vid den sista basunens ljud". Den grekiska texten SK utgick från lyder: ...εν ατομω εν ριπη οφθαλμου..(...en atomo, en ripe' oftalmou...) Här har vi både den odelbara tidsatomen, det absoluta nuet och bilden av ögats blinkning. Dessutom är uttrycket hos Paulus insatt i ett sammanhang som passar SK mycket väl, förgänglighetens plötsliga förvandling till oförgänglighet.

Utifrån denna syn på den plötsliga förvandlingen Paulus talar om, blir det också naturligt att anknyta till Platons begrepp "to hexaifnäs."[20] Även här är det fråga om en plötslig förvandling, nämligen den som leder från icke-insikt till insikt. Som övergångskategori är det en parallell till Øieblikket, men drabbas av den ovan anförda kritiken att vara abstrakt, att handla om insikt i tidlösa föreställningar i stället för om den timliga människan och hennes existens.

I den ovan nämnda noten i *Begrebet Angest"* säger SK:

> Øieblikket opfattes nu af Plato reent abstrakt. For at orientere sig i det Dialektik, kan man gjøre sig Rede for, at *Øieblikket er det IkkeVærende under Tidens Bestemmelse.* Det Ikke-Værende το με ον (to me on), το κενον (to kenon) hos Pythagoréerna beskæftigede Oldtidens Philosophie nok saa meget som den moderne. (min kursivering)

Det platonska Øieblikket motsvarades alltså av "to kenon", det tomma, det innehållslösa och var i den meningen ett icke-vara, icke-tiden i tiden. Den sista bestämningen får en avgörande betydelse för SK:s egna försök till kristen bestämning av Øieblikket.

Øieblikket är alltså i tiden men är ändå icke-tid. Men icke-tid är inte för honom uttryck för icke-Varat utan tolkas istället som den upphävda tiden = Evigheten. Øieblikket är alltså i tiden men har del i

Evigheten, den upphävda tiden.

SK säger vidare:

> Øieblikket viser sig nu være dette underlige Væsen ατοπον , (atopon), det græske Ord er her ypperligt), der ligger mellem Bevægelse og Ro uden at være i nogen Tid, og til dette og ud af detta slår det Bevægende om i Ro, og det Hvilende i Bevægelse. Øieblikket bliver derfor Overgangskategorien overhovedet...[22]

Kierkegaard's språkkänsla förstod väl att uppskatta tvetydigheten i "atopon" med den dubbla betydelsen "det som ingen plats tar", alltså i sammanhanget, det som ligger mellan två tidpunkter t^1 och t^2 utan att själv ha någon utsträckning i tiden, och "dett underliga, besynnerliga". I motsats till de för förståendet gripbara kategorierna i det hegelianska systemet, är Øieblikket något besynnerligt som bara subjektivt kan omfattas, aldrig objektivt förstås.

Till sist skall vi också se på den bestämning som ledde oss över från behandlingen av "tiden" till "Øieblikket", nämligen "to nyn", nuet i tiden.

> ...det Nærværende vakler imellem at betyde det Nærværende det Evige Øieblikket. Dette Nu (to nyn) ligger mellem "var" og "vil blive", og Enheden kan jo ikke, idet den skrider frem fra det Forbigangne til det Tilkommende, springe Nuet forbi[23]

Det plötsliga är övergångskategorin som ligger mellan två tidpunkter utan att själv ta någon plats får nu också sin placering på tidsaxeln. Den ligger i nuet, mitt i skärningspunkten mellan det förgångna och det tillkommande, ja den utgör själv denna skärningspunkt. Där och ingen annanstans befinner sig den existerande. Utifrån nuets perspektiv blir det också klart varför individens tidsförståelse blir så avgörande. I nuet kan den existerande individen antingen drömma sig tillbaks i det förgångna eller fantisera om framtiden, leva helt i nuet och de estetiska njutningar nuet erbjuder, eller inse sin sin ställning som evighetsvarelse och i tron ta emot uppenbarelsen som är av Evighet. Detta kan blott göras i nuet när detta nu har transporterats till att bli ett Øieblik den upphävda tiden, Evigheten i tiden.

Fyra definitioner

Nu kan vi sammanfatta de olika bestämningar av Øieblikket som explicit eller implicit finns i SK:s produktion.

Först den abstrakta bestämningen av Øieblikket.

Def. 1 *"Øieblikket är det Icke-Varande under tidens bestämmelse."*[24]

Det var som vi har sett SK:s tolkning av Platon's syn på Øieblikket,

men är också uttryck för "en ligesaa hedensk Spekulation i Christendommen"[25], d v s den hegelianska filosofin som den tillämpades av samtidens teologer. Även om Platon har sett Øieblikkets funktion som en möjlig övergångskategori, förmår han inte ta steget fullt ut till den kristna, — och rätta — användningen av denna kategori utan Øieblikket bliver dog en lydlös atomistisk abstraktion."[26] Begreppsligt verkar SK alltså acceptera Platons bestämning, men förkastar den, då den inte möjliggör en riktig existentiell tillämpning, där den i tiden insatta individen verkligen blir delaktig också av Evigheten.

Nästa bestämning för oss ett steg närmare en kristen förståelse av Øieblikket.

Def. 2. *"Øieblikket är tidens atom, och betecknar tiden när den beröres av Evigheten."*[27]

Det är detta bilden av ögats blinkning, ögonblicket, hänför sig till.

> "Et Blik er derfor en Betegnelse av Tiden i den skjebnesvangre Conflikt, da den berøres af Evigheden"[28]
>
> Øieblikket er et billedligt Udtrykk og forsaavidt ikke saa godt at have med at gjøre. Dog er det et skønt Ord at agte paa. Intet er saa hurtigt som Øiets Blik, og dog er det commensurabelt for det Eviges Gehalt.[29]

Def 2 är alltså SK:s tillämpning av "to nyn" helt utan utsträckning i tiden och därmed öppet för det som icke är tid, d v s Evigheten. Förstår man Øieblikket som ett intet inskjutet i tiden blev det "en lydlös atomistisk abstraktion", vill man fylla detta intet i tiden måste man fylla det med Evighet. Def 2 kan alltså omformuleras till def 3:

Def. 3 Øieblikket är Evighetens atom, d v s Evighetens första reflex i tiden.[30]

Denna bestämning kan ligga till grund för en kristen syn på Øieblikket. Här är det Evigheten som är den aktiva, givande, och timligheten som är mottagande. Tiden avskäres och Evigheten kan komma till synes i tiden. En sådan syn på Øieblikket stämmer väl överens med SK:s uppfattning av människans möjligheter att påverka sin egen frälsning. Människan kan inte genom sin egen strävan påverkan frälsningsskeendet, tvärtom vänder han sig ofta mot "mystikernas" försök att genom ett fromt och asketiskt liv skåda Evigheten. Initiativet till människans räddning måste komma från evighetssfären i tillvaron, från Gud själv, och det kan ske endast genom uppenbarelsen. Denna kan människan ta emot eller förkasta.

Tar hon emot den innebär det att hon i en livslång strävan dagligen, varje stund, varje nu, varje Øieblik, förverkligar sin existens i enlighet med Evighetens, d v s Guds, intentioner. Den gudomliga uppenbarelsen tillhör alltså Evigheten, och det är följaktligen Evigheten som skall ge sig till känna i tiden, inte tiden i Evigheten, för att initiativet att överbrygga de två existenssfärerna tid och Evighet skall vara Guds och inte människans.

Uppenbarelsen kommer alltså på Guds initiativ från Evigheten, men det tas emot i tro av människan i tiden. Den övergångskategori hon då tar emot uppenbarelsen i, är Øieblikket i den här anförda meningen, det är *Evighetens första reflex i tiden.*

I avsnittet om tiden i *Begrebet Angest* för SK ett intressant resonemang där han vinklar kritiken av den grekiska förståelsen av Øieblikket på ett nytt sätt.

> Øieblikket er Evighedens fførste Reflex i Tiden, dens første Forsøg paa ligesom at standse Tiden. Derfor forstod Graeciteten ikke Øieblikket, thi om den end fattede Evighedens' Atom, saa fattede den ikke, at den var Øieblikket, bestemte den ikke forlænds, men baglænds, fordi Evighedens Atom væsentligen var for Graeciteten Evigheden, og saaledes hverken Tid eller Evighed kom til sin sande Ret.[31]

Här medger SK att grekerna, främst representerade av Platon/Sokrates, visserligen förstod Øieblikket som Evighetens atom (Def 3), men att detas syn på evigheten som något förflutet kom att påverka också uppfattningen av Evighetens atom så att också den skulle sökas i det förgångna. Han syftar här på den platonska föreställningen att den kunskap vi vinner under jordelivet inte är ny, utan bara utgör en *αναμνεσις* (anamnesis), återerinring av ett tidigare stadium, då människan direkt skådade idéerna i evigheten. Evigheten blir då något förgånget som man skall försöka återvinna, och därmed blir Evighetens atom också bara en glimt av en förgången evighet. Mot detta ställer SK sin uppfattning av en kristen syn på Evigheten, som något man söker i framtiden. Evigheten föreligger som en möjlighet och ett hopp, alltså i framtiden, men så länge människan är bunden av kroppen och därmed rummets och tidens värld kan hon bara förverkliga framtiden i nuet, där hon ju ständigt befinner sig. Skall hon förverkliga Evigheten måste det alltså ske i nuet, det absoluta nu som inte har någon utsträckning i tiden och som därför kan öppna sig för Evigheten. Det är Øieblikket, Evighetens och därmed framtidens första reflex i tiden.

Utifrån ovanstående kritik av den grekiska synen på Øieblikket kan vi omformulera def 3 så att den bättre uttrycker en kristen uppfattning. Vi anknyter till den centrala termen "Tidens Fylde",[32]

som bl a är en beteckning på den kristna Øieblikket.

Def. 4 *"Øieblikket i kristen mening är Tidens Fylde, Evighetens och det kristna framtidshoppets reflex i det absoluta nuet."*

Genom att bestämma Øieblikket som en reflex av Evigheten och det kristna hoppet om en evig salighet i det absoluta nuet bemöter man risken att förstå Evigheten "Baglænds". Genom att poängtera att mötet skall ske i nuet har man också anknutit till kravet på att Øieblikket måste subjektivt upplevas av en existerande individ och inte bara utgöra en abstrakt bestämning som inte är tidsbestämd. Individens upplevelse är alltid nutidig och därmed tillhör det människans existensvillkor, att skall hon möta Evigheten någonstans, så måste det ske i nuet.

"Tidens Fylde"

"Tidens Fylde" är den danska kyrkobibelns översättning av *το πληρωμα του χρονου* (to pleroma tou kronou) i Gal. 4:4, men för SK blir uttrycket snarast en betydelsefull terminus technicus. "Tidens Fylde" hos SK har två sidor som vi kort bör betrakta för att förstå def 4 på Øieblikket.

(1) Paulus' användning av uttrycket i Gal. 4:4. Då nyckeln till förståelsen av uttrycket ligger här återges sammanhanget i Gal. 4:1-4:

> Så länge arvingen är barn, finnes ingen skillnad mellan honom och en träl, fastän han är herre över alla ägodelarna, ty han står under förmyndare och förvaltare, intill den tid som fadern har bestämt.
>
> Sammalunda höllos ock vi, när vi voro barn, i träldom under världens makter. Men när *tiden var fullbordad,* sände Gud sin Son, född av kvinna och ställd under lagen, för att han skulle friköpa dem som stodo under lagen, så att vi skulle få söners rätt.

Den fullbordade tiden, "Tidens Fylde" står här för sändandet av Sonen, "Logos", Uppenbarelsen till den omyndiga människan som var ställd under timlighetens ordning, lagen. Människan är bestämd "att vara herre över alla ägodelarna", tolkat i SK:s tankekategorier "herre över hela Verkligheten, d v s både tid och Evighet". Människan "är i träldom hos världens makter" och därmed ställd under förgängelsen intill "Tidens Fylde" då människan friköps. "Tidens Fylde" är alltså beteckningen på ett objektivt historiskt skeende där Gud handlar och öppnar Evigheten som en möjlighet för människan.

(2) Mot Guds handlande som objektivt sett är fullbordat, svarar människans subjektiva mottagande och accepterande av att inte längre vara träl. Detta kan som vi sett endast ske i tro som är en individuell akt i tiden. Att bejaka att Gud har sänt sin Son kan ske

objektivt, men en objektiv betraktare blir inte själv löst från timlighetens träl-bojor då det ligger i bestämningen av objektiviteten, att inte vara bunden till tiden. Utsagan "Gud har sänt sin Son" i "Tidens Fylde", är en historisk utsaga och är därmed objektiv, oberoende av vem som utsäger den och var på tidsaxeln det sker.

Den andra betydelsen av "Tidens Fylde" utgörs alltså av individens accepterande av att tiden är fullbordad i hennes liv. Från att ha varit ett historiskt skeende för ca 1850 år sedan, blir försoningen genom individens subjektiva trosakt nu-tidig och kan därmed, och först därmed, påverka den till timligheten bundna individens existens.

"Tidens Fylde" utgör som vi ser själva nyckeln till SK:s tolkning av en försoningslära där både det objektiva och det subjektiva elementet ingår.

Nu kan vi återvända till def 4 av Øieblikket. Vi får hålla i minnet att *Begrebet Angest* liksom *Afsluttende Efterskrift* är skrivna i en polemisk situation med udden riktad mot en teologi som predikade den "objektiva" insikten av Guds handlande i historien. "Tidens Fylde" i vår definition betecknar alltså inte den objektiva sidan, den var man överens om, utan nödvändigheten att låta Evigheten träffa jaget som var bundet till timligheten. "Tidens Fylde" betecknar alltså nuet som transformerats till ett Øieblik där tiden och Evigheten möts, där människans tro tar emot Guds uppenbarelse.

Därmed får "Tidens Fylde" också en futural aspekt. Den pekar framåt mot den Evighet som inte kan nås under jordelivet, men som mötet med Evigheten i Øieblikket är en förutsättning för.

3. Evigheten

Begreppet "Evighet" har redan berörts i detta kapitel, både i samband med diskussionen om tiden och Øieblikket. Dessa begrepp kan dock inte helt förstås utan att relateras till SK:s syn på Evigheten.

Även här kan vi urskilja fyra olika bestämningar, vilka betecknar var sitt sätt att förstå — eller missförstå — Evigheten.

Den oändliga tiden — ett missförstånd

Def. 1 *"Evigheten är tiden utsträckt i oändlighet"*

Det här är det vanliga sättet att uppfatta Evigheten. Tidsaxeln tänkes utdragen i oändlighet. Successionen av tidpunkter är oändlig. Också Evigheten efter döden blir en oändlig fortsättning på tiden, en tid utan slut. Inte ens evigheternas evighet blir så något annat än den

oändligt utsträckta tiden som man benämner Evighet.

Jämför man med def 1 av tiden, ser man att också den bestämdes som en oändlig succession. Genom det här synsättet försvinner alltså skillnaden mellan tid och Evighet. Tiden är en del av Evigheten och Evigheten den oändligt utsträckta tiden.

Det är också SK:s viktigaste argument för att avvisa en sådan förståelse av Evigheten, "Sub specie Dei" är tid och Evighet identiska, men människan som är bunden till timligheten är avskild från Evighetens värld. Som vi har sett sammanhänger det med SK:s ontologiska grundsyn att Evigheten är något kvalitativt skilt från tiden.

En bestämning av Evigheten som den oändligt utsträckta tiden utgör också en farlig missuppfattning av tiden. Därmed blir döden och tidens slut inte absoluta och människan kan lockas till ett bedrägligt evighetshopp om hon ser Evigheten blott som en fortsättning på tiden. För att närma sig en förståelse av Evigheten bör man istället se Evigheten som den upphävda tiden, frånvaron av all tid.

Evigheten som det närvarande

Def. 2 *"Evigheten är det närvarande som den upphävda succesionen"*

Negerar man tiden försvinner också uppdelningen i framtid och förflutet. Den upphävda tiden, icke-tiden bara är, och kan alltså bara finnas i det närvarande. Genom att så bestämma Evigheten som icke-tiden framgår den oändliga skillnaden mellan tid och Evighet. Utifrån människans existensbetingelser är tiden och Evigheten varandras motsatser som liv och död är det. Men en negation räcker inte att bygga en evig salighet på. Icke–tiden blir, samtidigt som den bättre än def 1 uttrycker skillnaden mellan tid och Evighet, bara ett innehållslöst närvarande.

Men Evigheten bestämdes också som Varat, inte som Icke-Varat. Ur Evighetens synvinkel blir istället tiden = Icke-Varat.

Def. 3 *"Evigheten är det oändligt innehållsfyllda närvarande".*[33]

Detta är det johanneiska gudsriket i tiden, Guds och därmed Evighetens tilltal, den sanna Verkligheten som inte ligger bortom döden i slutet av individens tidsaxel, utan bara kan mötas där individen är, i det närvarande.

Den här synen på Evigheten ligger till grund för resonemanget om Øieblikket som mötesplatsen för tid och Evighet. Det är inte blott en negation av tiden som möter i Øieblikket utan "to atopon", det som

ingen utsträckning har och därmed inte är tid, det som fylls med Guds tilltal. Detta tas emot, som vi skall se i kapitlet om "Synteserna", av samvetet där tilltalet får form. Förutsättningen för att tilltalet skall kunna tas emot är dock att det sker subjektivt och i tro.

Evigheten som den sanna verkligheten

"Evigheten" har i denna framställning i likhet med vad som är fallet hos SK också använts i en mer specifik betydelse, nämligen:

Def. 4 *"Evigheten är den sanna Verkligheten, Gud själv".*

Även detta sammanhänger som vi har sett med SK:s ontologiska grundsyn. Evighetssfären i tillvaron går inte att skilja ut från Skaparen av "allt vad synligt och osynligt är". När SK talar om Evigheten, "Evighetens tilltal" eller "Ur Evighetens synvinkel" kan det ofta också förstås som Evigheten = Gud.[34]

Sammanfattning av del I

SK:s verklighetsuppfattning

Den ovan återgivna synen på verkligheten och de i verklighetsuppfattningen ingående begreppen "tid", "Evighet" och "Øieblik" skall alltså ligga till grund för den fortsatta framställningen. Det kan därför vara lämpligt att rekapitulera några av huvudpunkterna.

SK:s verklighetsuppfattning uppvisar både judiska och grekiska drag. Tyngdpunkten verkar dock ligga på föreställningen att verkligheten har två sfärer. Skaparens sfär kännetecknas av Evighet, Oändlighet, vila och fullkomlighet, medan skapelsens sfär är bunden till tid, ändlighet, befinner sig i rörelse och förändring i en ständigt pågående förgängelse och därmed är ofullkomlig. Som beteckning på fullkomligheten använder SK på grekiskt vis termen "Vara", och på ofullkomligheten "Icke-Vara".

Gud har tagit initiativ till att överbrygga de två sfärerna genom inkarnationen, "Guden i Tiden", samt genom uppenbarelsen i Ordet. Därmed har Oändligheten blivit till som en möjlighet i människan. Denna möjlighet kan bara realiseras i tro. Tron sätter också

människan i rörelse så hon blir ett vardande i motsats till det Icke-Vara som omger henne. Den enda punkten i Verkligheten där människa och Gud kan mötas är Øieblikket, Evigheten i tiden.

Oändlighetens värld låter sig inte fångas av den mänskliga objektiviteten. Guds objektivitet, som är en kunskap "sub specie aeternitatis", har människan inte tillgång till. Därför är "subjektiviteten den högsta sanning en existerande kan nå".

Se också den schematiska sammanfattningen "polaritet och syntes i SK:s verklighetsuppfattning" på sid 42.

Tiden kan uppfattas både egentligt och oegentligt. Man kan säga att tiden är en oändlig succession av på varandra följande tidpunkter, eller att tiden är det närvarande, det förbigångna och det tillkommande. Men därmed har man som människa inte sagt något intressant. Istället har man försökt gå utanför sin egen mänskliga existens i det fåfänga hoppet att bli något objektivt iakttagande. Den egentliga tiden måste vara människans tid, och den är alltid bunden till nuet där ju människan ständigt befinner sig.

Från *nuet* kan människan förhålla sig till tiden på olika sätt, t ex låta framtiden stå för möjligheten till självförverkligande genom fria val, eller fly in i det förgångna och så tappa bort sina möjligheter. Vi skall i avsnittet om människan se på flera olika sådana förhållningssätt till tiden. *Egentlig* tid kännetecknas alltid av att individen förhåller sig till den på något sätt, *oegentlig* av att individen försöker betrakta den objektivt.

Evigheten är inte den oändligt förlängda tiden, utan betecknar en helt annan kvalitet. Evigheten är i negativa termer icke-tiden, i positiva termer Himmelriket. Ibland betecknas Gud själv "Evighet", så nära är kopplingen mellan de två. Jag skall i fortsättningen markera den senare betydelsen genom att skriva "Evighet" med stor begynnelsebokstav.

Øieblikket är en betydelsefull teknisk term hos SK. Egentligen tillhör den dock antropolgin, inte ontologin. Att den ändå behandlades i avsnittet om "Verkligheten" kunde motiveras med att själva begreppet bara kan förstås med hjälp av begreppen "tid" och "Evighet". Dess betydelse för människans självförverkligande kommer att diskuteras i fortsättningen.

Då både avsnittet om "Människan" och "Historien" speciellt är inriktade på tidens betydelse, återger jag här de viktigaste bestämningarna av begreppen "tid", "evighet", "Øieblik" och "Tidens Fylde". De är inte definitioner i egentlig mening utan i olika delar av författarskapet förekommande, representativa uttalanden om vad han kan mena med dessa begrepp. Att de här benämnes "definitioner" sker i anknytning till SK:s egen terminologi.

Sammanfattning av definitionerna i kapitel 2

Tiden

(Def 1) "Tiden är en oändlig succession"
(Def 2) "Tiden är det närvarnade, förbigångna och tillkommande"
(Def 3) "Tiden är det tillkommande som för individen utgör en möjlighet att i frihet förverkliga sin existens"
(Def 4) "Den enda verkliga tiden är nuet, den närvarande tid som ännu inte är förgången och inte heller blott en framtida möjlighet"

Øieblikket

(Def 1) "Øieblikket är det Icke-Varande under tidens bestämmelse"
(Def 2) "Øieblikket är tidens atom, och betecknar tiden när den beröres av Evigheten"
(Def 3) "Øieblikket är Evighetens atom, d v s Evighetens första reflex i tiden"
(Def 4) "Øieblikket i kristen mening är Tidens Fylde, Evighetens och det kristna framtidshoppets reflex i det absoluta nuet"

Tidens Fylde

(Def 1) "Tidens Fylde är det objektiva skeende där Gud handlar och öppnar Evigheten som en möjlighet för människan"
(Def 2) "Tidens Fylde är individens subjektiva mottagande av Evigheten i Øieblikket"

Evigheten

(Def 1) "Evigheten är tiden utsträckt i oändlighet"
(Def 2) "Evigheten är det närvarande som den upphävda successionen"
(Def 3) "Evigheten är det oändligt innehållsfyllda närvarande"
(Def 4) "Evigheten är den sanna Verkligheten, Gud själv"

Del II
Människan

”Da nu Mennesket er Bevidsthed, saa er han Stedet, hvor det Evige og det Timelige bestandigt berører hinanden, hvor det Evige bryder sig i det Timelige.”

Kapitel 3
Stadierna och tiden

1. SK:s teori om stadierna

Medvetandets uttrycksformer

Ingen mänsklig varelse är egentligen ateist, menar SK[1] redan långt innan stadieteorin tar form. Alla människor är bestämda av sin relation till det Eviga, till Gud själv. Av olika anledningar har en del människor så att säga blockerat sitt medvetande för det Eviga. Därmed blir deras livsförståelse bestämd av det timliga och inriktas på det timligas sfär.

Men också det timliga är genomsyrat av Evigheten, vilken vi har sett av SK bestäms, inte som den oändligt förlängda tiden, utan som upphävd tid, icke-tiden i tiden. Människan är en andlig varelse, och anden i form av det mänskliga medvetandet utgör människans sentiment för det Eviga. Då nu det mänskliga medvetandet (Bevidsthed), den inneboende andens uttrycksform, är olika utvecklat hos olika individer, kommer också det Eviga att spela olika stor roll för människorna. Av det Eviga, eller frånvaron av medvetande om det Eviga, bestäms så människans hela livsinriktning, hennes moral och värderingar, livsmål och livshållning. Sammantaget utgör detta en viktig bit av individens hela livsåskådning. SK betecknar också denna individens relation till tiden och evigheten med termen "livsanskuelse". Mer känd är den emellertid som teorin om stadierna.

Stadieteorin, dess bakgrund och uppbyggnad är väl behandlad i Kierkegaard-litteraturen[2] och skall bara antydas här. Däremot är det centrala tidsbegreppet knappast mer än omnämnt hos t ex Lindström. Vi skall här pröva om man genom att analysera speciellt tidsförståelsen kan komma åt en tydligare och mer differentierad systematisering av stadierna, men också om man, som SK själv gör, genom att utgå från stadierna kan vinna i förståelse ifråga om det

problematiska begreppet tid och människors differentierade tidsförståelse. Att klarare se relationen mellan tidsförståelse och livsförståelse har också sitt självklara intresse inom livsåskådningsforskningens vidare ram.

Stadieteorin måste, som t ex Thulstrup visat[3], förstås mot bakgrund av Hegel's syn på den världshistoriska utvecklingen. Utan att vidare gå in på den diskussionen skall vi därför i detta kapitel också kort se på SK:s syn ifråga om de historiska utvecklingsstadiernas tidsuppfattning.

I del III med överskriften "Historien" kommer SK:s historiesyn närmare att belysas.

Livets dialektik

Redan den unge Kierkegaard vill ersätta Hegels begreppsdialektik med en livets dialektik.[4] Han ser då i det mänskliga livets utvecklingsstadier en återspegling av världshistoriens andliga utveckling som skulle svara mot a) det orientaliska, b) det antika, c) det romantiska och d) det kristna. Senare, framför allt i samband med och efter arbetet på Sokratesavhandlingen som kom 1841, och den egna inriktningen på det kristet-religiösa som målet för det planerade författarskapet, betecknas det orientaliska, religiöst sett, som hedendomen och det antika preciseras i det grekiska. Judendomen blir ett eget stadium som svarar mot lagtroheten och det romantiska och kristna sammanförs under beteckningen det Religiösa.

Detta innehåller dock två skilda sfärer, den patetiska, respektive dialektiska religiositeten, även betecknade Rel. A och Rel. B.[5]

Först 1846, vid slutet av det filosofiska författarskapet finner stadieteorin sin slutliga form. Vid schematiseringen nedan tar jag emellertid hänsyn till det samlade författarskapet, inte minst SK:s *Opbygelige Taler* för att se hur han utnyttjar läran om stadierna.

2. Hur många stadier?

Frågetecknen hopar sig när man försöker schematiskt framställa SK:s stadielära. Hur många stadier finns det egentligen, tre, fyra, sju eller tolv?

Tre stadier — eller tolv?

I *Stadier paa Livets Vej* talas det om bara tre[6], och det torde nog vara SK:s uppfattning vid den tidpunkten. Däremot verkar han förutsätta flera psykologiska mellanled i sitt resonemang. De här mellanleden växer ut till sju i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*.[7] Därmed kan man dock knappast säga att han slutgiltigt menar stadierna vara just sju till antalet. För att åskådliggöra samtliga ibland underförstådda mellanled eller mellanstadier har jag med ledning av hans personbeskrivningar byggt ut de sju stadierna till tolv.

Försöker man så ytterligare schematisera de tolv leden, i enlighet med de ursprungliga intentionerna att finna från varandra någorlunda klart avgränsade existens-sfärer eller typer av livsförståelse, stannar man emellertid vid fyra, inte vid tre. Dessa skulle vara Omedelbarhetens stadium, det Estetiska, det Etiska och det Religiösa.

Omedelbarheten kontra det estetiska

Det förefaller vara en helt avgörande kvalitativ skillnad mellan å ena sidan "omedelbarhetens" människa, individen som följer med strömmen och minsta motståndets lag, utan att ta vara på sina valmöjligheter, ja ofta t o m utan att se dem, och å den andra Don Juan, den medvetne estetikern, förföraren som inte spar någon möda för att nå sitt mål.

Detta blir tydligt framför allt i "Forførerens Dagbog", där Johannes får stå som förebild för den moderna estetikern. Hans medvetenhet om vad han gör, om olika handlingsalternativ vid varje tillfälle, hans outtröttliga energi och målmedvetenhet rimmar illa med omedelbarhetens människa. Det är inte heller utan en viss beundran SK skildrar Johannes framsteg.

> Efterhaanden begynder jeg i mit Angreb at rykke hende nærmere, at gaae over til mere direkte Angreb. Skal jeg betegne denne Forandring på mit militaire Kort over Familien, saa vil jeg sige: jeg har dreiet min Stol saaledes, at jeg nu vender Siden til hende. Jeg inlader mig mere med hende, tiltaler hende, aflokker hende Svar...
> Uagtet jeg nemlig lægger an paa, at hun ligesom med en Natur-Nødvendighed maa synke i min Favn, stræber at bringe det dertil, at hun graviterer til mig, saa gjelder det dog tillige om, at hun ikke falder som et tungt Legeme, men saaledes som Aand graviterer mod Aand...[8]

Visst anser SK att Johannes har "Aand", i motsats till omedelbarhetens människa som ännu inte har utvecklat eller frigjort anden i sig. Det som gör Johannes till estetiker är inte bristen på medvetenhet, andens uttrycksform, utan att denna medvetenhet inriktas på det estetiskt-erotiska i stället för det etiska. I *Enten-Eller* är det ju främst motsättningen mellan de två som åskådliggörs, medan det religiösa mer ingående behandlas först i *Stadier paa Livets Vej*.

Om vi alltså skiljer mellan omedelbarhetens stadium och det estetiska, framträder de fyra stadierna, omedelbarhetens, det estetiska, det etiska och det religiösa, speciellt med hänsyn till tidsförståelsen, som fyra distinkta former för livsförståelse.[9]

I *Enten-Eller* uttrycker SK:s främsta språkrör för det estetiska, Estetiker A, i sina efterlämnade papper som Victor Eremita ger ut, skillnaden mellan den oengagerade omedelbarheten och det levande estetiska stadiet så här:

> Lad Andre klage over, at Tiden er ond; jeg klager over, at den er ussel, thi den er uden Lidenskab. Menneskenes Tanker ere tynde og skrøbelige som Kniplinger, de selv ynkværdige som Kniplingspiger. Deres Hjertes Tanker ere for usle til at være syndige. For en Orm vilde det maaske kunne ansees for Synd at nære saadanne Tanker, ikke for et Menneske, der er skabt i Guds Billede. Deres Lyster ere adstadig og dorske, deres Lidenskaber søvnige, de gjøre deres Pligter, disse Kræmmersjæle, men tillade sig dog ligesom Jøderne at beklippe Mønten en lille Smule, de mene, at om vor Herre holder nok saa ordentlig Bog, kan man nok slippe godt fra at narre ham lidt. Pfui over dem!
> Derfor vender min Sjæl altid tilbage til det Gamle Testamente og til Shakespeare. Der føler man dog, at det er Mennesker, der taler, der hader man, der elsker man, myrder sin Fjende, forbander hans Afkom gjennem alle Slægter, der synder man.[10]

Inom varje stadium kan, som framgår av den schematiska framställningen nedan, urskiljas tre kvantitativt skilda nivåer. Mellan de olika stadierna skulle det då föreligga en kvalitativ skillnad både med hänsyn till livs- och tidsförståelsen. Även om mängden ande svårligen låter sig kvantifieras, verkar SK:s intention vara att det är anden som uttrycker sig just i individens medvetenhetsnivå. Medvetenshetsnivån i sin tur kännetecknas, dels av ångesten, dels av individens sätt att upptäcka och förhålla sig till sina valmöjligheter. Den tes jag driver här är att främst tidsförståelsen skulle kunna tjäna

som en särskiljande och lättare iakttagbar faktor.

Omedelbarhetens stadium, det som ofta förväxlas med det estetiska, saknar medveten tidsförståelse. Men tidsförståelse är inte för SK detsamma som att ha reflekterat över tiden, det är en filosofisk uppgift, utan att förhålla sig till den, i sitt sätt att vara, i sin existens förverkliga en bestämd tidsinriktning.

Man kan jämföra med Kants tanke på tiden som en åskådningsform. Tiden är själv inte föremål för förståelse men är en nödvändig förutsättning för förståelse. SK går ett steg vidare. Olika tidsförståelser betingar olika livsförståelser.

Genom att Spidsborgaren saknar medveten tidsförståelse saknar han också en medveten relation till sitt liv, saknar — med existentialistiskt språkbruk — autentisk existens.

Det förflutna, framtiden och nuet är alla godtyckliga former för tidens rörelse, det Heidegger kallar tidsextaser.[11] I minnet rör sig spidsborgaren bakåt i tiden, i hopp eller förväntan framåt, och däremellan är han blott skenbart närvarande i nuet[12]. Men hans olycka består i att ändå aldrig vara närvarande utan liksom fritt flyta mellan hopp, minnen och nutid. Hoppet blir inte till inspiration för konkreta val av handlingsalternativ för att en gång förverkligas, minnet blir inte den lärdom eller inspiration för nuet det kunde vara, utan blott en flyktig tanke- eller känslolek. Och nuet är inte ett psykologiskt tillstånd med ett egenvärde, utan främst en skärningspunkt mellan det som har varit, det man kan drömma sig tillbaka till, och det som skall komma, det man kan fantisera om.

Estetikern däremot lever medvetet i nuet. Det är i nuet den estetiska upplevelsen är, vare sig den består av konst, musik eller erotik.

Men upplevelsen har ingen varaktighet, annat än i minnet. Eftersom upplevelsen är en begränsad upplevelse är den på ett ögonblick övergående i nuet. I erinringen får den ny existens och erinringen är drivkraften för att ständigt gå vidare och söka nya och starkare upplevelser. Därför blir estetikens, upplevelsekonsumtionens, styrande tidsextas ändå inte det närvarande utan det förgångna. I spänningsfältet mellan det fortgående förgångna och upplevelsens nutid ligger estetikerns tidsförståelse, men därmed blir det också ett ständigt fortgående förflutet som styr förståelsen av den egna existensen.

Stadiernas "Prius"

I *Stadier paa Livets Vei* från 1845 talar "Frater Taciturnus" emellertid

explicit bara om tre stadier:

> Der gives 3 Existents-Sphaerer; den estetiske, den ethiske, den religieuse.

Här verkar det som om stadierna vore bara tre, och i de flesta läroböcker där Kierkegaard's stadielära framställs är det dessa tre som presenteras.[13] Men läser man fortsättningen ger också "Frater Taciturnus" en öppning mot fler stadier:

> Det Metaphysiske, det Ontologiske er, men det er ikke til, thi naar det er til er det i det Aestetiske, i det Ethiske, i det Religieuse, og naar det er, er det Abstraktionen af eller *et Prius for* det Aestetiske, det Ethiske, det Religieuse. Den aestetiske Spaere er Umiddelbarhedens, den ethiske er Fordringens (og denne Fordring er saa uendelig, at Individet altid gaaer fallit) den religieuse er Opfyldelsens.[14]

Man kan alltså tänka sig ett "Prius", ett förstadium till de tre huvudstadierna. "Prius" är en beteckning Schelling använder för det blint existerande, för det empiriskt och begreppsligt otillgängliga. Han kallar det Existens (das Dasein) och ställer det i motsättning till das Wesen, det som går att fånga in i begreppens värld.[15]

SK vänder sig skarpt mot en sådan uppfattning av det existerande som för honom i ofullkomlig mening utgörs av det som är bundet till tid och rum, i fullkomlig mening endast Gud själv vars "essentia involvit existentiam".[16] Den mänskliga existensen bestämmes av SK som ett vardande mot en syntes av timligt och evigt (se kap 5).

Nu synes SK använda Schellings verklighetsuppfattning i en överförd mening. Att vara ett "Prius" till ett stadium blir för honom ett genomgångsled till stadiet, och som sådant kan det betraktas som ett eget sub-stadium.

Stadieläran tar form

I *Stadier paa Livets Vei* finner vi alltså tre "Existens-sphaerer" som med sammanfattande benämningar kallas det estetiska, det etiska och det religiösa.

Vi kan jämföra den uppdelningen med vad "Climacus" säger i *Afsluttende uvidenskablig Efterskrift* påföljande år, alltså 1846:

> Sphaererna forholde sig saaledes: Umiddelbarhed, endelig Forstandighed, Ironie, Ethik med Ironie som Incognito,

Humor, Religieusitet med Humor som Incognito — og saa endeligen det Christelige, kjendeligt paa den paradoxe Accentuation af Existents.[17]

Här har några av sub-stadierna lyfts fram och bildar egna stadier. Om vi jämför det med de tre övergripande stadierna får vi:

7 Det Christelige 6. Religieusitet med Humor som Incognito	Det Religiösa (Opfyldelsens sphaere)
5. Humor 4. Ethik med Ironie som Incognito	Det Etiska (Fordringens Sphaere)
3. Ironie 2. Endelig Forstandighed 1. Umiddelbarhed	Det Estetiska (Umiddelbarhedens Sphaere)

Det här är dock ingen uttömmande uppräkning av SK:s alla stadier. Distinktionen mellan Religiositet A och Religiositet B, mellan den "patetiska" och den "dialektiska" religiositeten är t ex inte den samma som mellan (6) och (7) ovan.[18]

Det "Ironiska" stadiet, (3) och (4) ovan, förekommer som synes både inom det etiska och det estetiska, men varken den renodlade estetikern som Johannes förföraren är det litterära uttrycket för, eller den typiske etikern som personifieras i assessor Wilhelm, nämns här hos Climacus. Hos SK själv intar de dock en viktig plats.[19]

Den ovan nämnda skillnaden mellan omedelbarhet och medveten estetik, å ena sidan t ex Johannes Förföraren och å andra den i omedvetenhet förlorade "Modehandlaren" i "In vino veritas" (se nästa kapitel) motiverar väl att vi behandlar omedelbarheten som en egen existens-sfär. Med hjälp av tidsförståelsen inom respektive sfär framträder också skillnaden mycket tydligt.

En fullständig, om ock schematiserad, uppdelning av SK:s alla olika stadier kunde se ut så här:

Det Religiösa stadiet	IV.	12. Religiositet B (Den kristna, paradoxala religiositeten) 11. Religiositet A (Den allmänreligiösa, patetiska religiositeten) 10. Religiöst sökande med hjälp av Humor.

Det Etiska stadiet	III.	9. Etiker med självdistans i form av Humor. 8. Den renodlade Etikern. 7. Etikerns vaknande med hjälp av Ironi.
Det Estetiska stadiet	II.	6. Estetiker med Ironi. 5. Den renodlade Estetikern. 4. Momentan reflexion över det Estetiska.
Omedelbarhetens stadium	I.	3. "Dussinmänniska", den helt alienerade individen, omedveten reflexion. 2. Det växande, drömmande, sökande barnet. 1. Det mycket lilla barnet.

3. Tidsförståelsens betydelse

Diskuterar man SK:s stadielära och stadiernas respektive tidsuppfattning förefaller det naturligt som vi har gjort, att utgå från *Stadier paa Livets Vei*. Trots att SK uppenbarligen kom att ytterligare modifiera stadieläran i t ex *Afsluttende Uvidenskablig Efterskrift* som utkom året därpå (1846), demonstreras här i detalj, inte bara det estetiska, det etiska och det religiösa stadiet, som svarar mot var sin del av boken: "In vino veritas", "Adskilligt om Ægteskabet mod indsigelser" och "Skyldig-Ikke Skyldig", utan också de olika förhållningssätt som ryms inom varje stadium.

Eftersom själva stadielärans detaljer inte är huvudsyftet med denna del av framställningen kommer jag i det följande att koncentrera mig på tidsförståelsen och hur denna blir avgörande för den existensförståelse respektive stadium är ett uttryck för.

Erinringen — det estetiska

De tre delarna svarar mot var sin tidsextas. "In vino veritas" presenteras redan i titeln som *"en Erindring* efterfortalt av William Afham". Det är alltså det förbigångna, det imperfektiska som styr det estetiska. Även om företrädarna för det estetiskas livsförståelse i hög grad lever för stunden, är drivkraften tanken på det fullbordade, det som alltså är förbigånget. För Johannes Förföraren, SK:s personifikation av Mozarts Don Juan-gestalt, är inte förförelsens presentiska kärleksakt det centrala, utan förförelsen som sådan, om ock så konstfärdigt genomförd som möjligt. Men då förförelsen är ett faktum är den redan något förflutet och tappar därmed allt intresse. Så fortsätter sökandet efter nästa kärleksobjekt för att också den

förförelsen skall kunna läggas på det förflutnas sophög.

I själva verket verkar SK:s estetiska gestalter flyta fritt i tiden utan någon annan fast beröringspunkt med tiden än just det förflutna, det ofrånkomliga och redan genomförda. Dock är de inbördes skillnaderna inom den livsförståelse som med en samlingsbeteckning kallas det estetiska, som vi snart skall se, mycket stora.

Det i nuet kämpande — det etiska

Det Etiska är det i nuet kämpande. I Enten-Eller, där bara två stadier ställs mot varandra, det estetiska representerat av Johannes, och det Etisk-Religiösa representerat av assessor Wilhelm, är det futurala, det Religiösas tidsaspekt mycket framträdande, men i *Stadier,* där det Etiska är klarare utmejslat som något annat än det Religiösa, ligger tyngdpunkten klart på det presentiska. Som motto har den äkta mannen, den pseudonyma författaren till "Adskilligt om Ægteskabet mod indsigelser" valt: "Den Bedragne er visere end den Ikke-Bedragne."[20] På ett ytligt plan syftar det på hur en äkta man med lärdom av det förgångnas erfarenheter, kan förverkliga äktenskapet, den högsta av nuets plikter.

Men mottot bör också ställas i motsats till Johannes förförarens ord: "Hvilken Vellyst at nyde Bedraget, uden at vorde bedragen."[21] på estetikerns nivå är det naturligtvis så, men Etikern kan vända nederlaget till en vinst genom att göra det till en erfarenhet som hjälper honom att rättare uppfatta nuet och möta nuets absoluta krav. Detta absoluta krav är ännu inte ett religiöst krav, även om det Etiska är ett uttryck för "den oändlige fordring" på den ändlige individen. I det Etiska bryter Evigheten för första gången in i timligheten, i rummets och tidens begränsade värld och blir till Evighetens krav på nuet. Först i det Religiösa stadiet blir nuets krav också framtidens.

Framtiden — det religiösa

Att SK kopplar ihop det Religiösa med framtiden, den futurala tidsextasen, framgår tydligt av innehållsförteckningen till den tredje delen av *Stadier*. I stället för inledning gjorde William Afham en "erindring" i den första delen, "In vino veritas", för att så markera det förflutna; här gör Frater Taciturnus en motsvarande "Fremlysning" för att markera den futurala aspekten.[22]

Det som i slutligt skick blev den tredje delen av *Stadier*, alltså

"Skyldig–Ikke Skyldig", är skriven före de två övriga delarna, ursprungligen tänkt att ingå i den aldrig publicerade "Wrangen og Retten", men det är att märka att det först är i Hilarius Bogbinders slutliga komposition av *Stadier*, alltså på våren 1845, tidsextasernas samband med stadierna kommer så här tydligt till uttryck.

Innan vi nu går in i ett noggrannare textstudium för att belysa hur tidsförståelsen särskiljer de olika stadierna, måste vi kort diskutera två centrala begrepp, "den Enkelte" och "den Almene" som ofta används i samband med stadieteorin.

4. Det Almene och den Enkelte

Den Enkelte och stadieläran

Dessa två centrala begrepp är väl behandlade i Kierkegaard-litteraturen. Dock föreligger det i begreppen en intressant komplikation som vi måste betrakta för att komma vidare i förståelsen av stadieläran.

"Den Enkelte, det er den christelig afgjørende Categorie, og den vil ogsaa blive afgørende for Christendommens Fremtid"[23], säger SK i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed.*

"Det Ethiske er som saadant det Almene, og som det Almene det, der er gjeldende for Enhver..."[24] säger han i *Frygt og Bæven.*

Den Enkelte är i SK:s språkbruk individen som realiserar sin subjektiva individualitet inför Gud gentemot det Almene, det objektiva, allmängiltiga, tidlösa (eg. det som gäller *i varje tid*).

Så långt är det lätt att följa tankegången. Men mer förvirrande blir det om man t ex ser på fortsättningen i *Frygt og Bæven.* "Saasnart den Enkelte vil gjøre sig gjeldende i sin Enkelhed ligeoverfor det Almene, da synder han"(!)[25]

Kopplar man ihop termerna den Enkelte och det Almene med stadieläran, som ju är vår avsikt här, kommer alltså Den Enkelte att associeras med den Religiösa, den som har nått det religiösas stadium, den som i tro har förmått lämna det objektivas allmänning. Förebilden för detta är ju också Abraham, trons hjälte, som då han i strid med det Etiska i enlighet med vars krav en far bör älska och vårda sitt barn, är beredd att på Guds befallning i stället sticka kniven i Isak. Detta gör han mot allt förnuft, och den enda motivering har har för

sitt handlande är tanken: "vad Gud vill är det rätta". Men det kan inte fattas av förnuftet utan bara av tron. Men tron är en kvalitativt högre kategori än förnuftet och så suspenderas kravet på att göra det Etiskt rätta, dvs skydda och värna sitt barn, av det som är rätt i tro, att göra Guds vilja, — i det här fallet offra Isak.

Då Abraham så är beredd att mot allt förnuft göra Guds vilja realiserar han också den Enkeltes kategori.

Men att göra Guds vilja är inte synd. Det kan inte vara det SK menar. I stället verkar han använda termen den Enkelte på två plan för att beteckna individens relation till sitt val av livsmöjligheter.

Den Enkelte och den Enskilde

Den Enkelte står i motsatsställning till det Almene, men som någon kvalitativt högre. Hur man skall förstå att den Enkelte, dels omfattas av det Etiska som ju omfattar alla, dels inte gör det, förklarar SK med att hänvisa till trons paradox. Men paradoxer förklarar ingenting, och det är väl inte heller SK:s avsikt. I stället vill han tvinga sin läsare att själv smaka på trons paradox och tvingas lämna den objektiva förståelsens område.

Psykologiskt påminner tillvägagångssättet om hur koanen används inom zen-buddhismen. "Hur låter det när man klappar i en hand?" har naturligtvis inget rationellt svar, men att inse det och tvingas bortom det rationellas område anses vara en förutsättning för en djupare förståelse.

I valet mellen en Etisk och en Religiös livshållning står alltså det Etiska för det allmänna; det kan väljas objektivt och är i den meningen absolut. Det Religiösa kan bara väljas subjektivt, i tro, som psykologiskt aldrig kan vara annat än en subjektiv akt. Och endast den Enkelte kan välja subjektivt.

Av det sagda framgår kanske också att "tro" för SK är något annat än försanthållande, vilket ju skulle kunna ske på objektiv väg. I själva verket är ju just detta den största motsättningen i förhållande till Hegel. Men Hegel är inte farlig så länge han håller sig på sitt eget område, — den objektiva förståelsens. Det är när de danska teologerna med Martensen och Heiberg i spetsen anknyter till Hegel och överflyttar dennes objektiva Aandsfilosofi till teologins område som SK reagerar. Den blir för honom ett hugg mot själva livsnerven i kristen tro, — nämligen mot betydelsen av den Enkeltes, individens egen subjektiva avgörelse.

Att vara "hiin Enkelte" är alltså ett nödvändigt, men inte ett tillräckligt villkor för att nå det Religiösas stadium. Den Enkelte kännetecknades av sitt subjektiva, fria val. Men först när detta skedde i tro var det religiösa uppnått. I strikt mening verkar SK inte ens mena att det går att uppnå en gång för alla, utan att det är de ständigt nya valen — i tro — som kännetecknar den Religiöse.

Men subjektiva fria val sker också med en annan motivation än att förverkliga det Religiösa. Estetikern, t.ex. Johannes Förföraren, väljer också medvetet, fritt och subjektivt. Men drivkraften är njutningen, att förverkliga det estetiska, och inte att göra Guds vilja. Estetikern är den Enskilde, den som vågar bryta mot mängden, göra det förbjudna, annorlunda, lockande. Om valet av livshållning står mellan att vara en Spidsborgare, en dussinmänniska och i den meningen representera det allmänna och att leva estetiskt, dvs medvetet välja njutningens väg, då är estetikern den enkelte.

Jag skall i fortsättningen för att markera i vilken betydelse termerna "Almen" och "Enkelt" används, reservera 1800-talsdanskans skrivsätt med stor begynnelsebokstav för Den Enkelte och Den Almene i absolut mening, dvs för den person som valt en religiös respektive etisk livshållning. Skrivs "den enkelte" med liten begynnelsebokstav betecknar det "den enkelte" i estetisk mening. "Det Almene" får då analogt stå för massan, motsvarigheten till Heideggers existential "Das Man".

Det ovan sagda förklarar också citatet ovan "Saasnart den enkelte vil gjøre sig gjeldende i sin enkelthed ligeoverfor det Almene, da synder han".

Det Almene uttrycker det Evigas krav och etikern svarar på detta. Etikern är mottaglig för Evigheten i nuets valsituation och är beredd att realisera Evighetens krav i strid med sin personliga önskan.

Estetikern däremot är utestängd från Evigheten och lever uteslutande i nuet och det förgångna. När han gör det realiserar han just det estetiska som ständigt blir något förgånget, och som alltså måste realiseras på nytt och på nytt med ständigt höjd retningsnivå. Det estetiska kräver alltså starkare och starkare stimuli för att realiseras, men kan aldrig realiseras, då det alltid blir något passerat. Så är estetikern fånge i nuet men ett offer för den ständigt förbi-ilande tiden.

Att i den situationen hävda sin snart förgångna subjektivitet framför det Evigas objektivitet — det är uttryck för "den enkeltes synd overfor det Almene".

"Det Almene" respektive "det almene" är det som gäller på etikerns och spidsborgarens olika områden. Båda gör det rätta — eller strävar att göra det, men skillnaden mellan etikern och spidsborgaren är just ur etisk synpunkt påtaglig.

"Aus Pflicht" eller "Pflichtgemäss"

Man kunde framställa skillnaden med hjälp av Kants distinktion mellan att handla "aus Pflicht" respektive "Pflichtgemäss". Distinktionen var självklar och betydelsefull för SK, så självklar att han inte ens explicit talar om den. Hans filosofilärare Poul Møller däremot gör stor affär av den.

Må vara att spidsborgaren, företrädaren för den omedvetna massan, oftast handlar *i enlighet* med lagen och det etiskas krav, men anledningen är inte medvetandet om det rättas etiska betydelse som ett uttryck för det Evigas krav på timligheten, utan att det att göra det rätta, ofta är i enlighet med minsta motståndets lag. Rädslan för straff eller obehaget att stöta sig med konventionen leder spidsborgaren att oftast handla i enlighet med det rätta, men lika ofta utan att vara medveten om det. Han handlar alltså "Pflichtgemäss". Etikern däremot realiserar "det Almene" just för att det rätta är det absoluta, uttryck för det Eviga.

SK tar på flera ställen ställning i den antika frågan diskuterad t ex i Platons "Eytyphron": "Är det rätta rätt för att gudarna vill det, eller vill gudarna det rätta för att det är rätt?"

För SK är det Guds vilja som konstituerar det rätta, och när etikern gör det rätta, är det alltså för att göra Guds vilja. När etikern realiserar det Almene handlar han, med Kants terminologi, aus Pflicht, när spidsborgaren gör det rätta, t ex av rädsla för straff, handlar han Pflichtgemäss.

5. Det estetiska stadiet och tiden

A:s tidsförståelse

A:s efterlämnade papper i *Enten-Eller* innehåller en blandning av alla de olika förhållningssätt till tiden och tillvaron som ryms inom det estetiska.

Avsnittet inleds med en brokig samling aforismer benämnda

"Diapsalmata". Man kan se dem som ett kalejdoskop, där olika överraskande speglingar av tillvaron kommer i blickfånget, — men hela tiden i estetikerns blickfång. Avsnittet är också skrivet "ad se ipsum", till sig själv, och kan alltså ses som A:s intellektuella självbespegling. Emellertid är "ad se ipsum" också den latinska titeln på Marcus Aurelius' "Självbetraktelser". Stoikern Marcus Aurelius ger uttryck för den mest förfinade form av det grekiska tänkandet, och detta korresponderar, i SK:s jämförelse mellan historia och individ, just med det estetiska.

"Diapsalmata" blir alltså inte bara A:s självbetraktelser utan också ett uttryck för en viss universell livs- och tidsförståelse.

Mot den bakgrunden kan det vara av intresse att se närmare på några av de aforismer som uttrycker just estetikerns hållning till tiden.

> Hvad skal der komme? Hvad skal fremtiden bringe? Jeg veed det ikke, jeg ahner Intet. Naar en Edderkop (Spindel) fra et fast Punkt styrer sig ned i sine Conseqventser, da seer den bestandig et tomt Rum foran sig, hvori den ikke kan finde Fodfæste, hvormeget den end sprætter. Saaledes gaaer det mig; foran bestandig et tomt Rum, hvad der driver mig frem, er en Conseqvents der ligger bag mig. Dette Liv er bagvendt og rædsomt, ikke til at udholde.[26]

Här ger estetikern A ord åt SK:s åsikt att den estetiska livsförståelsen är så att säga bakvänd. I stället för att välja mellan de möjligheter som ligger framför, ser han inte framtiden, den är som ett tomt rum. I stället är han lik spindeln som i fallet ner i tomheten producerar en tråd som ständigt lämnas bakom. Förankringen i livet är inte framtiden och dess möjligheter, utan det som har varit. Estetikerns identitet bestäms av upplevelser, men upplevelserna är aldrig något förblivande utan ett ständigt försvinnande i det förgångna. Drivkraften för individens handlande blir då snarare erinringen av tidigare upplevelser som driver individen att söka upprepa och förstärka dem än hoppet om något tillkommande. Här kommer den aoristiska tidsaspekten tydligt till uttryck; det ständigt pågående förgångna.

> "Troldmanden Virgilius lod sig selv hugge i Stykker og putte i en Gryde for at koges i otte Dage, og ved denne Proces blive foryngret. Han fik en Anden til at passe paa, at ingen Uvedkommende kiggede i Gryden. Paapasseren kunde

imidlertid ikke modstaae Fristelsen; det var for tidligt, Virgilius forsvandt som et lille Barn med et Skrig.
Jeg har nok ogsaa kigget for tidligt i Gryden, i Livets og den historiske Udviklings Gryde, og driver det nok aldrig til mere end at blive et Barn.[27]

Andlig utveckling

Utveckling är enligt SK:s sätt att se, ett sätt som naturligtvis är direkt övertaget från Hegel, en andlig process. Det gäller både om individ och släkte. Hos Hegel ligger tyngdpunkten på den kollektiva utvecklingen, allt högre samhällsformer avlöser varandra för att kulminera i den germanska. Hos SK poängteras mer den individuella utvecklingen. Som vi har sett korresponderar dock de två med varandra, livets och den historiska utvecklingens gryta är en och densamma.

Hos Marx poängteras utifrån samma hegelianska tanke, tanken på att individen är en produkt av det samhälle som föder henne, och han härleder hennes intressen och strävanden utifrån hennes social-ekonomiska plats i just det samhället och dess utvecklingsnivå på den historiska stegen. Det föreligger alltså en korrespondens mellan individ och samhälle, där samhällets utvecklingsstadium är det styrande.

Hos SK föreligger också en korrespondens, men åtminstone i det samhälle där han levde var det tydligen möjligt att inta vilken individuell utvecklingsnivå som helst, omedelbarhetens, estetikens, etikens eller religionens stadium.

Däremot verkar han mena att t ex Sokrates var ett barn av sin tid, och att denne trots sin höga intellektuella utvecklingsnivå stod på det grekiska stadiet, vilket på den individuella nivån motsvaras av det estetiska. Med hjälp av ironin kunde han dock hålla en viss distans till estetiken.

Däremot nämnes juden Abraham som en trons hjälte och får i "Frygt og Bæven" exemplifiera det Religiösa, inte det Etiska som svarar mot judendomen. Men Abraham, Ur-juden, var å andra sidan själv ingen äkta jude!

Det är klart att man kan invända att stadieläran aldrig var avsedd att systematiseras på det sätt som här görs, men om man ändå gör det, blir här onekligen en liten glidning i SK:s utvecklingslära synlig.

Om vi ännu ser på citatet ovan, kan det säkert tolkas som estetikerns bittra självinsikt att han har tittat i grytan för tidigt, och

därmed stannat i växten. Estetikern har inte låtit anden växa till, utan nöjer sig med sinnenas förlustelse och förblir därmed förkrympt som människa, förkrympt utifrån människans bestämmelse att bestå av en fullt utvecklad och harmonisk enhet av kropp-själ-ande.

> Tiden gaaer, Livet er en Strøm, siger Menneskene. Jeg kan ikke mærke det, Tiden staaer stille og jeg med. Alle de Planer jeg udkaster, flyve lige lukt tilbage paa mig selv, naar jeg vil spytte, spytter jeg mig selv i Ansigtet."[28]

Också det här citatet talar om avsaknaden av rörelse framåt i tiden. Estetikerns tidsförståelse är bunden till nuet och hämtar sin kraft i erinringen av det förgångna.

Estetikern är fri, i jämförelse med Spidsborgaren, vars liv förflyter framtvingat av lagar, konventioner och omgivningens tryck. "Livet är en ström, säger människorna." Den går inte att hindra eller påverka, det är den allmänna uppfattningen hos den icke medvetna människan som inte har upptäckt sin frihet. Estetikern däremot har i sökandet efter friheten tagit avstånd från detta yttre tryck. Han utmanar gärna opinionen, men människors tyckande styr inte hans val.

SK:s avsikt verkar vara att visa, bl a med hjälp av A:s efterlämnade anteckningar, att den friheten är skenbar. "Planer jeg udkaster, flyve lige lukt tilbage paa mig selv..." Som vi skall se i kapitel 5 är människan en syntes av bl a möjlighet och nödvändighet. Nödvändigheten betingas av människans yttre begränsningar, människan kan inte välja bort mat och sömn, hon kan inte välja att hoppa sju meter i höjd, hon kan inte välja sin födelseort och födelsetid o s v. Hon är alltså en del av den begränsade världen. Men till människans bestämmelse hör också att hon är en del av den Eviga och obegränsade världen i sitt inre. När hon väljer det gränslösa mitt i sin yttre begränsning blir hon fri. SK uttrycker det så att syntesen mellan det Möjliga och det Nödvändiga sättes i Frihet (som då också blir en egen kategori). Friheten består alltså i att ha tillgång till det oändliga och Eviga. Men estetikern försöker uppnå en frihet genom att förverkliga sina val inom det oändligas och timligas område. Men då kommer han inte utanför sig själv, han förverkligar inte sina verkliga möjligheter, som ligger i framtiden och i att ta framtiden i besittning. Friheten blir ett skenbart utnyttjande av nuets valmöjligheter. Skenbart eftersom nuet ständigt blir något förgånget. Så spottar estetikern sig själv i ansiktet i sin fåfänga jakt efter en begränsad och bortflyende frihet.

6. Det Etiska stadiet och tiden

Oändligheten i tiden

I det Etiska bryter Oändligheten in i tiden. Det Etiska utmärkes av det Almene, det som har varit, är och skall vara. Men Evigheten i det Etiskas tidsförståelse är fortfarande tid, oändligt utsträckt tid både i det förflutna och framtiden — alltså Oändlighet. Förståelsen av Evigheten som den upphävda tiden, som en från tiden skild egen ontologisk kategori, icke-tid, utmärker först det Religiösa.

Materialet om det Etiska är ytterst begränsat hos SK. Han säger själv i *Synspunktet paa min Forfatter-Virksomhed* att han betraktar sig, och vill bli betraktad, som en religiös författare.[29] Det är som om det Etiska kommit i kläm mellan hans intresse för det "pathos" och den känsla estetikern uppbringar och den egentliga avsikten att ställa läsaren inför en individuell avgörelse i relationen till det Eviga.

Det Etiska kommer egentligen bara renodlat till synes i andra delen av *Stadier paa Livets vej,* i "Ægtemandens" monolog om äktenskapet, och även där verkar Kierkegaards egna erfarenheter i samband med relationen till Regine ha en något hämmande inverkan.

Mycket i assessor Wilhelms brev till Johannes i andra delen av *Enten-Eller* är naturligtvis också representativt för det Etiska, men de citaten måste användas med stor försiktighet, då det Etiska som nämnts där inte står distinkt skilt från det Religiösa.

Det finns en tydlig glidning i SK:s sätt att värdera det Etiska som har att göra med det tidigare nämnda förhållandet mellan det Almene och den Enskilde.

Hos Hegel står det klart att det etiska inte är avhängigt av individens föränderliga upplevelser, känslor eller tyckanden, utan hör hemma inom det objektivas sfär, alltså det Almene. Det Etiska är det som gäller absolut, i det förflutna, i nuet och i framtiden, även om det har funnits släkten och individer som inte har varit medvetna om det Etiskas innebörd. Den utgångspunkten delar SK, åtminstone fram till *Enten-Eller,* men i assessor Wilhelms brev börjar man kunna ana en ny syn på den Enskilde och den Enskildes ställningstaganden som någon högre än "det almene". Visserligen finns det en slags grundläggande allmänna plikter, närmast att jämföra med Ross' "prima facie-plikter", men det etiska valet kan inte göras oberoende av personlighetens subjektiva ställningstagande.

...naar man troer, at man noget Øieblik kan holde sin Personlighed blank og bar, eller at man i strengere Forstand kan standse og avbryde det personlige Liv, saa er man i Vildfarelse. Personligheden er allerede, før man vælger, intresseret i Valget, og naar man udsætter Valget, saa vælger Personligheden ubevidst eller de dunkle Magter i den."[30]

Etikerns plikter

Ett etiskt val grundat på objektiv förståelse är alltså en psykologisk omöjlighet. Inte utan intresse i sammanhanget är assessorns argumentation. Över ett halvt sekel innan Freud hänvisar han till det Omedvetna och de dunkla makter som bor däri, för att stödja sitt påstående att ett objektivt val är en fiktion.

Däremot verkar han mena att de ovannämnda prima facie-plikterna gäller den mänskliga existensen som sådan, och därför skulle kunna vara objektivt bestämbara.

De fyra viktigaste plikterna som uttryckligen nämns är:

(a) plikten att arbeta för sitt bröd också om man av ekonomiska skäl inte vore tvungen till det;[31]

(b) plikten att ha en livsuppgift, ett kall och helst också i sitt dagliga arbete förverkliga detta;[32]

(c) plikten att ha en vän, för att därigenom kunna förverkliga Vänskapen;[33]

(d) plikten att gifta sig, den högsta av plikterna inom det Etiska.[34]

De här plikterna måste förstås mot bakgrund av etikerns lineära, teleologiska tidsuppfattning. Även om SK inte utsäger det klart, verkar han mena, att livet för etikern främst blir en förberedelse för oändligheten, d v s den i oändlighet utsträckta tiden. Men en tankegång som påminner om Luthers tvåregementslära figurerar också här, vilket naturligtvis inte är ägnat att förvåna med tanke på Kierkegaards lutherskt präglade teologiska skolning. Samtidigt som etikern inriktar sig på ett högre "telos" och förbereder sig för en oändlig umgängelse med det, lever han kvar i den begränsade och ofullkomliga världen, där synden är en realitet. Att följa det etiskas bud och göra dem till sin högsta ledstjärna bringar åtminstone ett visst

mått av ordning i den här världen, samtidigt som han själv uppfostras, luttras och utvecklas fram mot livet i den andliga världen.

Man skall dock akta sig för att tolka (a) plikten att arbeta, i likhet med hur den unge Marx med samma filosofiska bakgrund gjorde det vid samma tid. För denne är arbete också en plikt, men av två skäl, ett individuellt och ett socialt. Människan är nämligen enligt Marx en skapande varelse, och i arbetet och endast i arbetet kan hon förverkliga sitt skapande behov, och därmed förverkliga sin mänsklighet.[35] Det är *den* bakomliggande synen som får honom att så hårt gå till storms mot den perverterade arbetssituationen i klassamhället, där detta självförverkligande inte är möjligt, p g a orättvisa ägandeförhållanden, utan i stället leder till alienation. Men också socialt sett är det en plikt att arbeta för att skapa de materiella livsbetingelser som är nödvändiga för en kommande fördelning efter behov.

Kierkegaards sociala situation, där han hela sitt liv har levt på understöd från fadern, gör honom naturligt nog snarare benägen att i B:s papirer låta etikern säga:

> Det er ethvert Menneskes Pligt at arbeide for at leve; forsaavidt altsaa et Menneske ikke behøver det, er Han en Undtagelse, men det, at være en Undtagelse, er ikke det Store, men det Ringe. Naar et Menneske derfor vil see Sagen ethisk, vil han see det, at have Penge, som en Ydmygelse; thi enhver Begunstigelse er en Ydmygelse. Naar han seer det saaledes, saa vil han ikke forsee sig paa nogen Begunstigelse.[36]

Att arbeta blir alltså en övning i ödmjukhet och underkastelse, men underförstått, arbetet har inget egenvärde eller är kanske t o m något ont. I *Opbygelige Taler* citerar SK också flerstädes "I sitt anletes svett skall människan arbeta".

I "Ligevægten mellem det Æstethiske og Etiske" kämpar SK också med två olika förhållningssätt till livet. Dels den ovan anförda livsförnekande synen, där livet endast har ett instrumentellt värde med avseende på en kommande tillvaro, dels den estetiska upplevelsen av varje moment i tidens ström. Den senare förkastar han för att den saknar relation till Evigheten, men visar ändå sin uppskattning av, för att den tar nuet till vara.

Inom dagens existentialistiskt färgade psykoanalys- och terapiskolor, initierade av personer som Rollo May[37], R.D. Laing[38] och Erich Fromm[39], har denna från SK övertagna "här och nu"-attityd en

central betydelse. Även om den efterlysta relationen till det Eviga har ersatts av en relation till det egna undermedvetna och ett eventuellt kollektivt omedvetet under influens av C.G. Jung, som också hade fascinerats av Kierkegaard på den här punkten, är influensen av SK:s syn på tiden av mer än ett begränsat idéhistoriskt intresse.

Även etiskt tolkat, blir nämligen som SK ser det, det absoluta etiska kravet ett krav på nuet, och därmed blir nutiden, tiden som en oändlig succession av nu:n, själva grunden för individens tidsförståelse.

Om vi återgår till de fyra plikterna (a)-(d), följer motiveringen till de övriga av det redan antydda.

Att ha ett kall och förverkliga detta i sitt dagliga, av plikten bestämda arbete är ett uttryck för att etikern i jordelivet helt underordnar sig Guds vilja. Att ha ett kall innebär ju att inte bara tvinga sig till att utföra sitt arbete utan att göra det med hela sin person, med kroppens och själens alla funktioner, intellekt, vilja och känsla. Men eftersom kallet antas ha varit bestämt av Gud, innebär det också en total underkastelse under Guds vilja. Frågan om det dessuom kommer människor till nytta verkar däremot sakna betydelse, åtminstone omnämns det ingenstädes hos SK.

Att ha en vän ser SK främst som ett pliktuppfyllt förhållande. Det kan nämnas att inget tyder på att Kierkegaard själv någonsin hade en vän och förtrolig[40], lika litet som han någonsin hade ett arbete vid sidan av sitt författarskap, och denna sociala torftighet undgår inte att speglas i hans torra uttalanden i dessa frågor. Vänskapen *förpliktar* en att vara på ett visst sätt, någon spontanitet är det aldrig fråga om.[41] Denna pliktuppfyllelse i vänskapen överför han också på pliktuppfyllelsen gentemot Gud. Att uppfylla vänskapens plikter verkar han mest se som en övning i att uppfylla de religiösa plikterna. Som läsare önskar man ibland att avståndet mellan SK och hans etiska pseudonymer varit litet större. Nu anar man en känslokyla som B:s raljanta formuleringar inte förmår dölja.

Även äktenskapet, som han ju talar mest om, verkar främst vara ett specialfall av vänskap, men för etikern så mycket mer eftersträvansvärt, då det innehåller så många fler förpliktelser. Draget av oupplöslighet, varaktighet tiden igenom, gör också äktenskapet speciellt lämpat som förberedelse för det himmelska matrimoniet. I likhet med vad som var fallet ifråga om vänskapen, är kärleken här helst underordnad pliktuppfyllelsen.

Den mest välvilliga tolkningen ifråga om assessor Wilhelms beskrivning av sitt äktenskap är att "den som förlorar sitt liv skall

vinna det". Även här är den teleologiska synen tydlig. Äktenskapet har ett värde, men det är alltigenom instrumentellt.

Etikerns liv styrs alltså av oändlighetens krav. Han står i nuet och uppfyller sin plikt i nuet för något kommande. Skillnaden gentemot estetikern som stod i nuet och lät strömmen av upplevelser bli något förflutet framstår klart. Men båda saknar ännu kontakten med det Eviga.

7. Det religiösa stadiet och tiden

Ser man till *Stadier paa Livets Vej* i sitt slutliga utförande, vore det naturligt att exemplifiera det Religiösas tidsuppfattning utifrån verkets sista del, "Skyldig-Ikke Skyldig", som i verkets uppläggning ju svarar mot det Religiösa.

Emellertid är, som nämnts, just denna del skriven före de båda andra och avsedd för det aldrig utgivna verket "Wrangen og Retten". Först genom Hilarius Bogbinder låter SK "Skyldig-Ikke Skyldig" ingå i *Stadier paa Livets Vej*. Det märks dock klart att den är insatt i en polemisk diskussion av etisk art snarare än att direkt belysa det Religiösa.

Därför har jag i stället valt att utgå från ett annat verk som både till tillkomst och innehåll bättre passar vårt syfte, nämligen *Frygt og Bæven*. Det tillkom i stor hast år 1843, strax efter att Kierkegaard fått veta att hans Regine hade förlovat om sig, och att det alltså inte fanns någon väg tillbaka för honom.

Kan det etiska suspenderas med avseende på något högre?

Bokens huvudfråga är: "Gives der en teleologisk suspension af det Ethiske?" Detta innebär i klartext att han frågar om det finns ett högre värde än det Etiskas krav att gifta sig, som är sådant att dess förverkligande suspenderar förverkligandet av det Etiska.

Men klokt nog diskuterar han inte äktenskapet i det här sammanhanget. Man kunde ju nämligen frestas att förneka att äktenskapet är en plikt, även om det naturligtvis är rätt att ingå äktenskap och hålla dess överenskommelser. Då skulle valet stå mellan två värden, t ex att gifta sig eller bli munk. Om då kallelsen att bli munk vore starkare än kallelsen att gifta sig, vore det rätt att avstå

äktenskapet, ja t o m orätt att ingå äktenskap mot sin egentliga kallelse.

Men så uppfattar ju inte Kierkegaard sin brutna förlovning. Han gav inte upp ett värde för att förverkliga ett högre i ett fritt val, där han bara hade ansvar för sig själv och sin Gud. I stället uppfattade han det så att han bröt sitt löfte om livslång trohet till Regine och genom den brutna förlovningen ytterligare försämrade hennes chanser på äktenskapsmarknaden, och därmed tog han ifrån henne möjligheten till ett lyckligt liv. Och att beröva någon möjligheten till ett lyckligt liv är i strid med det Etiska. Fanns det, ens teoretiskt, ett fall, där det förelåg en teleologisk suspension av det Etiska? Det verkar vara hans fråga.

Till det yttre handlar *Frygt och Bæven* om Abrahams kamp med sig själv, med det Etiskas krav att skydda och bevara Isak, när han av Gud får uppdraget att offra denne.

SK:s bibeltolkning verkar också ha varit sådan att han uppfattade berättelsen som en sann och historisk verklighetsskildring. Utan möjlighet till allegoriska tolkningar blir skeendet på Morias berg så ohyggligt konkret att man som läsare inte kan undgå att våndas med författaren och med Abraham. Men frågan om en möjlig teleologisk suspension ställes på sin spets, och därmed också frågan om det finns något högre sätt att uppfatta tillvaron på än det Etiska.

Distinktionen mellan de två stegen inom det Religiösas sfär, religiositeten A, eller patetisk religiositet och religiositeten B, eller dialektisk religiositet, utformas först i och med tillkomsten av *Philosophiske Smuler* och *Afsluttende Efterskrift*.[42] Senare kommer SK ännu starkare att poängtera skillnaden mellan det allmänreligiösas och det kristligas sfär, uppenbarligen i motsättning till en av Schleiermacher inspirerad nivelleringstendens. Den diskussionen avsätter dock inga märkbara spår i den religiösa livsförståelsens syn på tiden och skall därför i det här sammanhanget förbigås.

Abraham och etikens krav

För att komma åt den skillnad i tidsförståelse som ligger mellan Abraham och etikern, kan vi anknyta till exemplen på plikter inom det Etiska som angavs i förra avsnittet.

Att arbeta för sitt bröd, ha ett kall i livet, uppfylla vänskapens krav eller förverkliga äktenskapet om man gift eller förlovat sig, är alla etiska plikter, och i den meningen absoluta. Men samtidigt som de är

absoluta, är de exempel på jordiska ordningar. I den begränsade världen, i rummets och tidens värld, är de absoluta. Men "sub specie æternitatis" är det Absoluta fortfarande absolut — i den världen. Men i Evighetens värld, där det inte har skett något syndafall, där behövs ingen yttre ordning, där härskar Guds vilja suveränt. Där blir också sådana etiska bud, som att en far skall skydda sitt barn mot allt ont, meningslösa, eftersom där inte finns någon ondska.

Men Evighetens värld omfattar som vi har sett också tidens. Ibland genomtränger Gud gränsen mellan de två världarna och uppenbarar sig i den begränsade rums-tidsliga världen. Så i Abrahams fall.

Då tiden nu bara är en delaspekt av Evigheten, måste i en konflikt helheten gälla framför delen. M a o Guds (Evighetens) uppenbarelse i tiden med ett bestämt bud, i det här fallet: "Offra Isak!" suspenderar den etiska regeln: "En far bör alltid värna om sin son."

Ovan förda resonemang utförs aldrig i *Frygt og Bæven*, men ligger underförstått i SK:s förståelse av tidens relation till Evigheten.

I stället följer resonemanget principen om Gud som människans livsmål, "telos". Detta "telos" rangordnar alla andra värden och eventuella bud som följer av dessa värden. Denna värdehierarki av närmast nyplatonskt slag, toppas alltså av Gud som Skapare och alltings upphov, men också som alltings livsmål. Det är nödvändigt att uppmärksamma detta för att förstå stadielärans uppbyggnad.

Om Gud betraktas som ren Ande blir graden av ande-likhet avgörande för, var på den hierarkiska skalan någon placeras. Men anden hos individen, gruppen eller folket bestämmer dess medvetandeivå, och medvetandenivån yttrar sig bl a i olika tidsförståelser, ja, i helt olika livsåskådningar.

Värde	Plikt el. strävan	Individuellt stadium	Folk/Religion
Gud (Treenig Skapare, Ande, Budgivare	Lyda Guds vilja	Det Religiösa	Det Kristna
Det Goda	Göra det rätta och förverkliga det Goda	Det Etiska	Judarna
Det Sköna	Uppleva det Sköna maximera lusten	Det Estetiska	Grekerna
Det Omedelbara	Existera (i betydelsen vara till i omedelbar samstämmighet med sina behov)	Omedelbarheten (Barnet, massan)	Orientalerna Det Hedniska

Övergångskategorin mellan det Etiska och Religiösa är tron. Endast genom den kan Evigheten och Evighetens bud mottagas i tiden. Det gör Abraham. Men det gör honom också till något annat än en tragisk hjälte. Exempel på sådana var bl a Agamemnon och Brutus.

Agamemnon tvingas för flottans och statens bästa offra sin dotter Iphigenia till havets gudar för att flottan skall få lämna Troja.

Brutus tvingas döma sina söner till döden för att de brutit mot staten. Men de här två fallen, som i likhet med Abraham skall offra sina barn, skiljer sig enligt SK:s sätt att se, kategorialt från denne.

Agamemnon suspenderar det etiska budet att värna om sin dotter för ett högre etiskt bud, sitt ansvar för flottan, att se till att flottan kom hem. Ansvaret för kollektivet är större än ansvaret för individen. Fallet är exempel på en pliktkollision, där Agamemnon tvingas välja — och väljer det mindre onda, — att offra sin dotter.

I Brutus' fall hade sönerna brutit mot lagen. Lagen kan ibland för att skydda det goda och värna om livet anses vara tvungen att utsläcka liv. Brutus' funktion var att vara domare och alltså följa lagen, inte vara far och följa sin plikt som far att skydda sönerna.

Plikten mot lagen var alltså tyngre än plikten mot sönerna och även han valde det mindre onda.

SK:s poäng verkar vara att både Agamemnon och Brutus handlade rätt. Etiskt sett hade de inga andra alternativ. Att offra flottan och bevara Iphigenia hade varit brottsligt, dessutom hade ett sådant handlande antagligen ändå kostat henne livet. Som domare stod Brutus själv under lagen och kunde bara effektuera den. Att i en svår situation välja det mindre onda är ur etisk synpunkt försvarligt.

Men Abrahams handlande, att vilja ta sin ende son och *utan att vara tvingad* till det vara beredd att offra honom, det är ur etisk synpunkt oförsvarligt. För både Brutus och Agamemnon gällde det en suspension av det etiska inom det etiska, ett lägre värde för ett högre, men hur kan själva det Etiska, som ju är det Absoluta, suspenderas? Svaret på den frågan blir också svaret på den antropologiska frågan för SK. Hur förverkligar en människa sig själv? Hur vinner hon sann existens? Genom att i frihet, utan yttre tvång, lagar eller konventioner, utan inre tvång av det objektiva tänkandet välja att vilja göra Guds vilja. Det är ännu inte det konkreta valet mellan två eller flera faktiska handlingsalternativ, utan valet att nu, i den upphävda tiden, i Øieblikkets kategori möta Evigheten. Det kan aldrig ske objektivt förstående, men i subjektivt mottagande. Det är inte det estetiska fast

det rymmer mycken skönhet. Det är inte det Etiska fast det rymmer mycken moral. Det kan se olika ut, men SK:s samlingsbeteckning för en sådan livsåskådning är det Religiösa. Först i den sluts syntesen mellan tiden och Evigheten.

8. Sammanfattning av

Det Religiösa stadiet	Rel B.
	Rel. A
	Rel. sökande m. humor
Det Etiska stadiet	Etikern m. självdistans o. humor
	Etiker, renodlad
	Vaknande etiker m. ironi
Det Estetiska stadiet	Estetiker m. ironi
	Estetiker, renodlad
	Estetisk reflexion
Omedelbarhetens stadium	Dussinmänniska
	Det, växande, drömmande barnet
	Det mycket lilla barnet

stadiernas tidsförståelse

12. I tiden men varje Øieblik genomströmmad av Evigheten.
11. Patetiskt jagande efter Evigheten i ett (fåfängt) försök att lämna tiden.
10. Evighetens atom anas i Øieblikket och tiden börjar öppnas för det eviga

9. Med hjälp av humor anas det förbi-ilande Øieblikket som det Absoluta i det Almene.
8. Det Oändliga i det förgångna, i nuet och i framtiden, förväxlas med Evigheten.
7. Oändlighetens "etiske fordring" börjar distansera nuets begär.

6. Den begränsade presentiska individualiteten anar det Almenes oändliga krav.
5. Fången i upplevelsens nu som hämtar sin näring från, och ständigt förvandlas till, det förgångna.
4. Sökande efter nuet för att fylla det med det estetiska.

3. Omedveten reflexion som saknar ett nu. Flyr in i drömmar om framtiden eller minnen av det förgångna.
2. Medvetandets första reflex som ett sökande efter tiden. Instängd i en omedveten nutid och kroppens omedelbara behov. Framtiden anas som en möjlighet.
1. Genomströmmad av Evigheten men bunden till tiden. Evig, omedveten nutid.

Kapitel 4
Personerna i gästabudet

1. Bakgrunden

Inget av de övriga stadierna är så differentierat som det estetiska. Inom sig rymmer det en mångfald sätt att förhålla sig till livet och tiden.

Vi har redan antytt en terminologisk glidning hos SK, en glidning som också finns hos många som har tolkat honom. Ibland låter han alla former av livsförståelse utom den Etiska och den Religiösa hamna inom det Estetiska, ibland får omedelbarheten, vilken vi sett skiljer sig klart från det egentliga estetiska, i konsekvens därmed bilda ett eget stadium. Den här glidningen finns redan 1837 då Kierkegaard en dag i januari skulle se Mozarts "Trollflöjten" på kungliga operan. Han skriver då ett hastigt utkast till en estetisk-psykologisk teori om Pagen i "Figaros bröllop", Papageno i "Trollflöjten" och don Juan i operan med samma namn. Det här utkastet förekommer sedan i estetiker A:s papper i *Enten-Eller*.[1] Nästa dag skriver han "Noget om Livets fire Stadier, ogsaa med Hensyn til Mythologien".[2]

I *Enten-Eller* har SK låtit det Omedelbara och Estetiska tillsammans bilda "Enten", medan det Etiska och Religiösa står för "Eller". Trots att bara två i grunden olika sätt att förhålla sig till tiden och Evigheten framställs här, kan detta inte tolkas så att stadierna bara vore två. I stället står här mot varandra å ena sidan de förhållningssätt som är inriktade på det timligas sfär, d v s det Omedelbara och Estetiska, å den andra de som öppnar sig för det Evigas krav, det Etiska och Religiösa. Men båda dessa skilda förhållningssätt till Evigheten kan differentieras med avseende på andra faktorer.

Som vi har sett görs en sådan differentiering bl a i *Afsluttende Efterskrift*[3] men utan att det Estetiska där ens nämns som ett eget stadium. I stället nämns "Umiddelbarhed, endelig Forstandighed,

Ironie, Ethik med Ironie som Incognito, Humor, Religieusitet med Humor som Incognito — og saa endeligen det Christelige..."

Om man emellertid jämför med t ex ovan nämnda avsnitt om de "umiddelbare erotiske stadier", förstår man att inte heller här försöker SK ge en uttömmande beskrivning av alla stadierna och mellanliggande led. Ovan citerade not i *Efterskrift* diskuterar också den paradoxala existens "det Christelige" utgör, och det skulle inte finnas någon anledning att där på nytt skilja mellan de olika erotiska förhållningssätten.

Kvar står att ingenstädes ges en systematisk genomgång av alla de olika stadierna inklusive mellanled. Inte heller här är det huvudavsikten, men för att visa tidsförståelsens betydelse för livsförståelsen, d v s de olika stadierna, är det motiverat att ändå antyda en sådan analys.

Kresten Nordentoft har i sitt stora arbete om Kierkegaards psykologi noggrant analyserat "umiddelbarhedens erotiske stadier"[4]. Men Pagen, Papageno och don Juan är i estetiker A:s avhandling mytiska figurer och inte ens tänkta som existerande varelser med en bestämd livsåskådning. Därför är det också omöjligt att finna en tidsförståelse hos dem.

Däremot har Umiddelbarhedens, den endelige Forstandighedens och Ironiens samtliga personlighetstyper getts både tänkt existens, namn och livsåskådning på ett annat ställe i SK:s produktion.

SK låter nämligen samla samtliga estetikens personifikationer till gästabud under titeln "in vino veritas", det första större avsnittet i *Stadier paa Livets vej*. Här förekommer Den unge mannen, Modehandlaren, Victor Eremita, den ironiske utgivaren av *Enten-Eller* som själv står mitt emellan de två förhållningssätten *Enten-Eller*, där är Constantin Constantius, författaren till *Gjentagelsen*. Med finns också Johannes, den brevskrivande estetikern i *Enten-Eller* som också står som adressat för Assessor Wilhelms brev.

Vi skall kort se på gästabudsdeltagarna och lyssna på deras tal om kvinnan och kärleken för att den vägen kanske komma åt en viktig bit av deras livsåskådning, nämligen tidsförståelsen, och därmed kunna placera in dem på stadieskalan. Först dock en kort idéhistorisk tillbakablick som kanske ger lite perspektiv på "In vino veritas".

Jag har tidigare nämnt SK:s idémässiga beroende av Platon. Det finns ingenstädes direkt belagt, men här verkar han direkt ha anknutit till Platons motsvarande gästabud, Symposion.[5] Också där samlas ett antal personer till gästabud och diskussion. Också där diskuteras

Kärleken i form av Eros. Ej heller där är diskussionen något självändamål utan pekar hän på något utöver sig själv, i SK:s fall mot det Evigas nedslag i det Etiska genom äktenskapet, i Platons fall mot det eviga i form av idévärlden och det Skönas idé.

Just den diskussionen om det Skönas idé, därtill på klassisk grekisk mark, måste ha passat SK utmärkt för att exemplifiera sin egen tolkning av det Estetiska som ju på det historiska planet motsvaras just av det Grekiska.

Här får vi också nyckeln till en gradering av de olika nivåerna inom det övergripande estetiska stadiet. Hos Sokrates är graderingen av sinnevärlden beroende på graden av delaktighet i idévärlden, i det här fallet det Skönas idé. Hos SK bygger graderingen på det lika svårkvantifierbara begreppet ande, människans sentiment för det Eviga. Ju mer anden har utvecklats hos individen, dess mer medvetande har hon, och ju mer medvetande, dess mer mottaglig för Evighetens oändliga krav i tiden är hon.

Som vi har sett är just öppenheten för Evighetens krav i tiden, i form av Lagen och det absoluta etiska kravet, det som kännetecknar tidsuppfattningen i nästa stadium, det Etiska. Men redan inom de grundläggande stadierna är människan bestämd som ande även om "Aanden er drømmende i Mennesket".[6]

Personerna i SK:s gästabud exemplifierar var sitt av omedelbarhetens och estetikens stadier, det mycket lilla barnet undantaget. Avsikten är ju att visa att till synes vuxna människor befinner sig på olika andliga utvecklingsnivåer, — stadier. Ursprungligen var det också tänkt att deltagarna skulle vara sju, nämligen förutom de ovan nämnda, också "Erindringens ulykkelige Elsker" och den sjunde som "blev deeltagende uden at være Deeltager".[7] "Erindringens ulykkelige Elsker" torde vara berättaren, William Afham som ju rimligtvis måste ha varit med åtminstone som åhörare. Han gör också i inledningen en intressant distinktion mellan "Hukommelse" och "Erindring".[8] Skillnaden ligger uppenbarligen i att "Hukommelse" är en hågkomst av ett skeende, en hågkomst som sker nu, m a o man förflyttar det förgångna till nuet, sitter s a s här och nu och minns hur det var. "Erindring" är den motsatta rörelsen, d v s man förflyttar sig s a s tillbaks i tiden och upplever på nytt det som skedde då.

Som vi har sett är det förflutna den tidsextas som styr det estetiska och erinringen, medan hågkomsten är den psykiska akt som svarar mot den.

Den som blev deltagande utan att vara deltagare kunde, även om

det inte framgår, vara assessor Wilhelm som ju dyker upp i slutet och ger facit till diskussionen. Det var ju just mot äktenskapet, och det Etiska han representerar, hela samtalet pekade, så som SK låter William Afham återge det hela. Därmed, och genom sitt plötsliga uppdykande, blev han deltagare utan att för den skull delta.

Kvar står dock att det är fem personer som håller var sitt tal, och att varje tal, som uttryck för personens livsåskådning, därmed också uttrycker fem olika (sub)stadier, nämligen stadierna 2-6 i den schematiska framställningen på sidan 88-89.

Vi granskar deltagarna i gästabudet, Afhams kommentarer om dem och deras egna uttalanden om kvinnan och kärleken i tur och ordning och försöker så placera dem på stadieskalan.

2. "Det unge Menneske"

Redan William Afhams inledande karaktäristik av "det unge Menneske" gör honom lätt att placera på stadieskalan.

> Intet havde havt med Verden at skaffe, hverken var bleven vakt och opflammet eller uroliget og forstyrret. Liig en Søvngænger havde han Loven for sin Optræden i sig selv, og hans elskelige velvillige Mine angik Ingen, men afspeilede kun Sjelens Grundstemning[9]

Hans medvetande har ännu inte vaknat. Han saknar yttre intryck och erfarenheter som kunde ha satt igång reflexionen. Men utan medveten reflexion är han instängd i sig själv. Själens grundstämning som det talas om, är ännu harmoni och vila, eftersom inget har väckt själen ur dess barnasömn. Därmed är han också oförmögen att upptäcka någon lag för sitt handlande. Han har ännu inte gått helt in i den timliga sfären där handlandet styrs av konventioner och vanor, men han är tills vidare också utestängd från den Eviga lagen som yttrar sig i det Etiska.

I sitt tal demonstrerar den unge mannen öppet sin ovetenhet, — han har inte ens nått den punkt där han blygs över bristande erfarenhet.

> Elskovens Betydning maa formodentligen (thi jeg taler som den Blinde om Farverne) være dens Salighed, og Udtrykket herfor er igjen, at Elskovens ophør er den Elskendes Død. Dette forstaaer jeg som et Tankeexperiment.[10]

Att tala som den blinde om färgerna innebär att den unge mannen aldrig har upplevt kärleken och därför bara kan betrakta den som ett tanke-experiment. Men inte heller denna tankens utflykt når utanför det Estetiskas område. En älskande som är så bunden vid sin älskade, att han dör då kärleken upphör, är helt inriktad på det timliga, ty människors kärlek är inte evig. Men att vara helt inriktad på och för sitt liv beroende av det timliga, — det kännetecknar just estetikern.

I den schematiska framställningen placerar vi honom inom Omedelbarhetens stadium på nivå 2, över det lilla barnet, men under den konventionella människan, dussinmänniskan som i gästabudet representeras av Modehandlaren.

3. Modehandlaren

Både det unge Menneske och Modehandlaren saknar i framställningen egennamn. Det är också de två som får representera Omedelbarhetens stadium genom att de enligt SK:s sätt att se saknar egen existens och därmed namn.

Den unge mannen bestäms av sin natur och sina omedelbara behov, Modehandlaren bestäms helt av den rörelse i tiden man kallar modet, d v s konventionen upphöjd till allmän lag. Båda saknar dock egna särskiljande egenskaper, en egen identitet som kunde uttryckas med ett namn. De övriga deltagarna har alla namn som på något sätt är ett uttryck just för deras identitet. Här anknyter SK också medvetet till den antika traditionen med namnet som bärare av identiteten.

Det unge Menneske betecknas inte ens "den unge mannen", uppenbarligen för att beteckna att inte heller hans identitet som man ännu har vaknat. Hans drömlika tillstånd betecknar bara något allmänmänskligt innan medvetandet har vaknat.

Utan att gå in på det i det här sammanhanget, verkar Kierkegaards egen kvinnosyn förutsätta att kvinnan allmänt befinner sig på den här nivån(!).

Om Modehandlaren säger William Afham:

> Af ham var det en Umuelighed att faae et heelt Indtryk. Han var klædt efter den allernyeste Mode, krøllet og parfumeret, duftende av eau de Cologne...
> Han har forgjort eller forhexet sig selv, ved sin Villies Trolddom

tryllet sig ind i en næsten fjantet Skikkelse, men har ikke ganske tilfredsstillet sig selv deri, hvorfor Reflexionen af og til titter frem.[11]

Omöjligheten att få ett helt intryck av Modehandlaren beror nog på att det inte finns något helt att få ett intryck av. Han är sammansatt av tillfälliga strömningar i tiden, hans identitet ligger i att vara uppmärksam på hur kläderna, håret, parfymen enligt modets konvention skall vara just nu. Som modehandlare demonstrerar han detta sätt att förhålla sig till tillvaron bättre än någon annan, då det ingår i hans yrke att just vara en personifikation av modet — det som är just nu, men som ständigt förändras.

Som vi har sett, är det som utgör en persons Absoluta, det han värderar högst i tillvaron och därmed är inriktad på att förverkliga, en av de faktorer som bestämmer hans plats på stadieskalan.

Modehandlaren gör något timligt och ytterst obeständigt till sitt Absoluta. Därtill är modet för honom det Absoluta, inte i kraft av ett medvetet val, utan för att det är hans arbete. Men hans arbete är inte satt i tjänst hos Skapelsen eller Mänskligheten, utan är bestämt av högst tillfälliga infall och kortvarig sinnesretning. Modehandlaren lever i tiden, i minnet, inte i erinringen, av det förgångna, i vaga drömmar om framtiden, inte i planer som yttrar sig i handling, inte i hopp som yttrar sig i tro. Han lever skenbart i nuet men saknar den medvetna reflexionens arkimediska punkt för nuet att vila i.

Men han har också låtit modet och de ständiga spänningarnas skenbara livsinnehåll förhäxa sig och forma sin personlighet. Han har blivit ett med det mode han marknadsför och de förändringar han lever på. Men människans bestämmelse är inte att leva avskild från det Eviga, och också Modehandlaren är människa. Med marxistiskt språkbruk kunde man säga att han är alienerad från sin mänskliga bestämmelse. Därför är han också otillfredsställd, och reflexionen som ett första försök att komma till rätta med den ångest alienationen skapar "titter frem af og til".

Gästabudsdeltagarna talar alla om samma ämne, kvinnan och äktenskapet. Då äktenskapet enligt SK:s sätt att se utgör den högsta av det jordiskas plikter, en av Gud påbjuden evig förening redan i tiden och därmed en försmak av Evigheten, utgör just synen på äktenskapet den probersten mot vilken deltagarnas respektive åskådning prövas.

Men Modehandlaren ser inte äktenskapet som en kosmisk akt där

Evigheten verkar i förening mellan man och kvinna. Det tidlösa (=Eviga) i äktenskapet som bl a yttrar sig i föreställningen att de äkta makarna skall höra ihop också efter tidens slut, d v s efter döden, intresserar honom inte. Inte heller äktenskapets varaktighet i tiden, till livets slut, som uttryck för ett etiskt krav finns med i hans perspektiv, inte ens vigningen i den Treenige Gudens namn och utförd av en rätt ämbetsbärare blir för Modehandlaren det avgörande i fråga om äktenskapets giltighet. I stället säger han:

> Uden *mit* Kongebrev og min Sanction er dog et Bryllup en ugyldig Akt eller ogsaa et meget plebeiisk Foretagende. Lad Øieblikket allerede være kommet da de skal mødes for Alteret, lad hende træde frem for den bedste Samvittighed i Verden, at alt er kjøbt hos mig og for mig gjort prøve paa Alt, hvis *jeg* vilde styrte til og sige: men min Gud min naadige Frøken den Myrthekrands sidder reent forkeert, — saa blev maaskee Ceremonien udsat.[12]

Det är hans, d v s modets, sanktion och prövning som skall till för att ett bröllop skall bliva riktigt. Men modet är som vi har sett något timligt och tillfälligt. Så blir också äktenskapets karaktär av en timlig tilldragelse framhävd.

Men ser man som Modehandlaren på äktenskapet som något timligt som skall utföras i enlighet med modets omedelbara krav, då är man själv ett uttryck för den oreflekterade timligheten. Och detta markeras i stadieöversikten som det tredje inom Omedelbarhetens stadium.

4. Constantin Constantius

Constantin Constantius är den som ordnar gästabudet. Han representerar den estetiska reflexionen och intar alltså ett mellanläge mitt emellan å ena sidan Det unge Menneske och Modehandlaren som båda personifierade Omedelbarhetens stadium, å den andra Johannes, SK:s don Juanpersonifikation och Victor Eremita, den ironiska estetikern som känns igen som utgivare av *Enten-Eller*.

Tre av personerna i gästabudet är utpräglade sökare, men sökare på var sin nivå. Det unge Menneske söker sin roll som man och människa, han söker efter anden i sig som ännu knappast har vaknat.

Constantin söker en konsekvent estetisk åskådning. Han står nära Johannes som redan har funnit den, men har ännu inte fastnat vare sig i erotiken, konsten eller musiken. Victor Eremita är också sökare, men han söker ett alternativ till det estetiska.

De som har gett upp sökandet och s a s har fastnat i sina respektive stadier är Modehandlaren, som är så gripen av det omedelbart sinnliga att han har blivit en del av det, och Johannes som sökte fånga den högsta lusten i erotiken, men som själv fångades av den. Inte heller den i slutet uppdykande assessor Wilhelm, som ju representerar det färdiga Etiska, är längre i vardande.

Namnet Constantin Constantius är av Lars Göransson i "Sören Kierkegaard i urval" (Uddevalla -69) översatt med "konsekvent och ståndaktig".[13] "Ståndaktig" är dock positivt värdeladdat på ett missvisande sätt. Det konstanta hos Constantin liknar mer istadighet än ståndaktighet, ett envist försök att få grepp om det Estetiska och lika envist förtränga förnuftets försök att möta det Etiskas krav.

Gästabudets devis, "in vino veritas", är föreslagen av Constantin. Den uttrycker å ena sidan hans lidelsefulla sökande efter sanningen, å den andra antyder vinet som instrument för att finna den, att det här är fråga om sinnesnjutningens, det Estetiskas sanning. Varken den Etiska eller Religiösa sanningen låter sig finnas med vinets hjälp. Det är också betecknande att assessor Wilhelm inte deltar i själva gästabudet och sanningssökandet med vinets hjälp, men ändå presenterar en mer evig syn på både kvinnan och äktenskapet.

5. Johannes Forføreren

Johannes Forføreren är den av personerna i gästabudet vi känner bäst till. Tydligast möter vi honom i *Forførerens Dagbog*, den avslutende delen av A:s papirer i *Enten-Eller*. Det finns också ett klart samband mellan hans kortfattade tal på gästabudet och hans handlande som det beskrivs i dagboken. Talet på gästabudet uttrycker just den medvetenhet om det som Estetiker A menar kännetecknar den verkliga förföraren. Nedanstående citat från "De umiddelbare erotiske Stadier" belyser detta. Samtidigt framgår skillnaden mellan Mozarts Don Juan, den erotiska idén, och SK:s moderne don Juan, Johannes. Den senare är en person, den förre blott en idé. Johannes reflekterar och har en medveten relation till tiden, don Juan saknar ande, och därmed reflexion.

> Don Juan er altsaa Forfører, hans Erotik Forførelse. Hermed er nu vel sagt Meget, naar det forstaaes rettelig...
> Til at være Forfører hörer der altid en vis Reflexion og Bevidsthed... Denne Bevidsthed mangler Don Juan. Han forfører derfor ikke. Han attraaer, denne Attraa virker forførende; forsaavidt forfører han... Han attraaer og bliver bestandig ved at attraae, og nyder bestandig Attraaens Tillfredsstillelse. Til at være en Forfører mangler han Tiden før, hvori han lægger sin Plan, og Tiden efter, hvori han bliver sin handling bevidst.[14]

Johannes är medveten, han reflekterar före, under och efter förförelsen. Det han njuter är inte främst vällusten i själva förförelseögonblicket utan vällusten i att vara förförare, att uppnå det mål han har föresatt sig. Men när målet är nått är det något förgånget och därmed förlorar det sitt behag. Förföraren jagar efter framtiden men förlorar både den och ögonblicket. Kvar blir det förgångna som driver honom ständigt framåt, mot nya förförelser.

Det gudomliga, det högsta goda för Johannes ligger helt inom det estetiskas sfär. Det är inte kvinnan, det är inte själva lustuppfyllelsen, det är förförelsen som en medveten akt.

Kvinnan är en dröm men ändå bunden till rum och tid, lusten skulle vara en sinnesförnimmelse i tiden, men förförelsen är en idé utanför den konkreta tiden. Så här bestämmer Johannes sitt livsmål:

> Ogsaa jeg har afluret Tilværelsens Hemmelighed, ogsaa jeg tjener noget Gudommeligt, og tilvisse jeg tjener ikke for intet. Som Qvinden er et Bedrag af Guderne, saa er dette det sande Udtryk, at hun vil forføres; og som Qvinden ikke er en Idee, saa er Sandheden heraf, at Erotikern vil elske saa mange som muligt.[15]

Förförelsen och därmed Förförarens relation till tiden uttrycker Johannes i slutet av sitt tal så här:

> Hvad er Qvinden Ander end en Drøm, og dog den høieste Virkelighed. Saaledes forstaaer Erotikern hende og fører hende og føres ved hende i Forførelsens Øieblik *uden for Tiden,* hvor hun hører hjemme som Illusion. Hos Ægtemanden bliver hun timelig og han ved hende.[16] (Min kursivering)

Äktenskapet utgör ett förverkligande av den högsta plikten i timligheten, rummets och tidens värld. Men förföraren förför inte en kvinna som fysisk varelse, annat än utifrån betraktat. Hans föreställning skapar kvinnan, — som i en dröm — och det är sin dröm han försöker erövra i förförelsen. Men drömmar lyder inte tidens vanliga lagar, därför förs han av sin drömbild utanför tiden.

Drömmar är illusioner utanför tiden, men människor, — också Johannes — är bundna till tid och rum och underställda de lagar, t ex etikens, som gäller för den timliga tillvaron.

Det nu Johannes, och varje estetiker, gör, är att inrikta all sin strävan på något blott skenbart verkligt. Han tappar därmed fotfästet i tiden där han hör hemma, men också sin mänskliga bestämmelse att vara inriktad på Evigheten. Så förlorar han både möjligheten till självförverkligande, att som Enskild skapa sig en existens, och till att sluta syntesen mellan tid och Evighet. Däri ligger enligt SK:s sätt att se estetikerns förtappelse.

Johannes är urtypen för en estetiker. Reflekterande, medveten, men inriktad på det sinnliga är han avskuren från hoppet och framtiden och jagar ett ständigt förbi-ilande nu.[17]

6. Victor Eremita

Bunden till det Estetiska, men med ironins distans till sig själv och sina estetiska dryckesbröder, representerar Victor valet mellan det Estetiska och Etiska. Det framgick tydligt av hans funktion som utgivare av *Enten-Eller*. Han skapades då av SK för att kunna balansera A:s och B:s efterlämnade papper mot varandra. Dragen till båda åskådningarna var det egentligen sitt eget *Enten-Eller* han lade ner så mycket arbete på[18] då han trodde att han gjorde det för läsarna.

I Gästabudet träder han nu fram livs levande och projicerar på nytt sitt eget dilemma, den här gången i talet om äktenskapet:

> Ligesom Skildpaddens Kjød smager af alt muligt Kjød, saa har Ægteskabet en Smag af Alt, og ligesom Skildpadden er et langsomt Dyr, saaledes er Ægteskabet det ogsaa. En Forelskelse er dog noget Enkelt, men et Ægteskab! Er det noget Hedensk, eller noget Christeligt, eller noget Gudeligt eller noget Verdsligt eller noget Borgerligt eller lidt af Alt... er det Pligt eller Compagniskab eller en Hensigtsmæssighed i Livet eller Skik og Brug i visse Lande, eller er det Lidt af Alt?[19]

Etiskt sett är äktenskapet en plikt och är det i kraft av något gudomligt. Estetiskt sett är det något hedniskt, d v s något som på individens plan svarar mot det Omedelbara, en världslig förbindelse som uttryck för samhörighet, "Compagniskab". Victor kan inte ta ställning för det ena eller andra alternativet, "det er Lidt af Alt". Så också med hans egen åskådning.

I sitt tal kommenterar Victor Eremita också sitt namn, Segraren i Ensamhet.

> Saa prædiker jeg da maaske Klosteret og kaldes med Rette Eremita? Ingelunde. Tag kun Klostret bort. Ogsaa det er kun et umiddelbart udtryk for Aand, og Aand lader sig ikke udtrykke umiddelbart... Den for hvem ethvert umiddelbart Udtryk kun er et Falsum, han och han alene er bedre sikkret, en om han gik i Kloster, han bliver en Eremita, selv om han Nat og Dag reiser i Omnibus.[20]

Det här är ett av de ställen där SK:s kritik av mystiken kommer indirekt till synes. Klosterväsendet, men också varje form av djupreligiös strävan är dömd att misslyckas. Han anknyter här till den hegelianska logiken enligt vilken anden kan komma till uttryck först när reflexionen har sprängt det omedelbara varat. Människans andliga sida kan alltså inte komma till uttryck i ett direkt sökande efter Gud, en sådan strävan är istället hybris, där det skapande tror sig kunna överbrygga klyftan till Skaparen. Den här tanken hos SK har för övrigt varit av stor betydelse för en modern teolog som Karl Barth och dennes lära om uppenbarelsen såsom "senkrecht von oben".[21]

Därför är klosterlivet och varje strävan att i ensamhet omedelbart möta Gud bedrägligt. Men "Eremita" står inte för en sådan ensamhet. I stället menar han sig ha genomskådat varje form av omedelbarhet, den må ge sig ut för att vara aldrig så andlig, som falsk. Men har man lämnat Omedelbarheten där de flesta människor befinner sig, så kan man natt och dag resa i en omnibuss, d v s ständigt omgiven av människor, — man är ändå ensam.

Nu verkar Victor Eremita med omedelbarhet mena något mer än det vi här har betecknat som Omedelbarhetens stadium. Omedelbarhet för honom, liksom för SK, verkar stå för att utan medel, utan instrument i form av andens hjälp och vägledning, t ex i etikens eviga föreskrifter, förhålla sig till tillvaron.

Ibland tycks SK beteckna både Omedelbarhetens egentliga stadium

och det Estetiska stadiet som omedelbara, d v s Evigheten bryter i andens form in i dem. Så är som nämnts t ex *Enten-Eller* uppbyggd, att det bara är två åskådningar som kontrasteras mot varandra.

I allmänhet utgör dock det estetiska något annat än det Omedelbara som vi i den föregående presentationen har sett, och denna skillnad ligger alltså i reflexionen, medvetandets och därmed andens första uttrycksform. Det är på denna grund skiljelinjen så tydligt kan dras mellan Modehandlaren och Constantin Constantius.

Eremita är alltså ensam. Han har lämnat Omedelbarheten och Estetiken och känner inte gemenskap inom dem, men han har ännu inte funnit något alternativ, varken det Etiska eller Religiösa att inrikta sin tillvaro på.

Denna hemlöshet kommer tydligt till synes i tidsförståelsen.

Den egentliga estetikern stod s a s utanför tiden, d v s hans livsinriktning saknade kontakt både med tiden och Evigheten. Etikern utgår från nuet, "to nyn" där det Evigas krav gör sig gällande. Victor anar detta nu: Då gästabudet planeras låter SK honom säga:

> Hvad der skal være godt maa være strax, thi "strax" er den guddommeligste af alla Kategorier og fortjener at hædres som i Romersproget "ex templo", fordi den er det Guddommeliges Udgangspunkt i Livet, saa hvad det ikke skeer strax er af det Onde.[22]

"Ex templo" är den latinska motsvarigheten till "to hexaifnäs" som diskuterades i avsnittet om Øieblikket i kap. 2. Här finns alltså ett Øieblik, men inte i den absoluta meningen, som den upphävda tiden, men dock som ett fäste i tiden som gör det meningsfullt att tala om en framtid och ett förflutet. Victor betraktar nuet som en gudomlig kategori, men han har ännu inte insett vad det betyder. I stället för att låta nuet spegla det gudomliga, d v s Evigheten i form av Det Etiska eller Religiösa, använder han det för att planera ett dryckeslag. Och gästabudet, samtidigt som det inom sig rymmer de olika estetiska åskådningssätten, är också självt ett uttryck för det estetiska.

Det här tillsammans med det faktum att han ännu ingenstädes uttrycker det Etiska, är anledningen till att han ändå placeras inom det Estetiska i vår schematiska sammanställning.

7. William Afham och assessor Wilhelm

De två som förutom "Det unge Menneske" och "Modehandlaren" heller inte nämns vid egennamn i berättelsen har i motsats till dessa både namn och identitet.

Huvudintresset i "In vino veritas" är att belysa det Estetiska och olika förhållningssätt inom det. För kontrastens skull, för att det estetiska skall framstå som än mer särpräglat, förs assessor Wilhelm och hans äktenskap in på scenen i slutet, utan att han själv dock ens varseblir gästabudsdeltagarna. Till synes är det både assessorn och hans hustru som dyker upp, men hon blir bara skugglikt antydd. I stället är det en familjescen som spelas upp, ett idylliskt litet tekalas inom äktenskapets ram. Det är inte helt utan vemod den ensamme Kierkegaard gestaltar scenen, men den ironiska distansen tar snart överhanden. Här är det inte kvinnan utan Etikern, assessor Wilhelm, hans äktenskap och syn på kvinnan som skildras, alltså samma temata som i gästabudsdeltagarnas tal. Utan att vara deltagare blir han alltså deltagande, genom att som en levande personifikation av det Etiska, både till liv och åsikter, uttrycka kontrasten till de olika synsätten inom Omedelbarheten och det Estetiska. Det hade heller inte räckt att låta assessorn vara med och hålla ett annorlunda tal till försvar för det Etiska. Inom det Etiska hör liv och lära ihop, och det hade inte varit förenligt med hans livsåskådning att delta i ett sådant estetiskt experiment som gästabudet utgjorde. Tekalaset och samtalet med hustrun representerar bättre både i praktik och åsikt hans ståndpunkt — den renodlade Etikerns.

William Afham, den osynlige berättaren, är i likhet med Sokrates en "Erindringens ulykkelige Elsker". Trots att de båda, med hjälp av iakttagelse och ironi har lämnat det Estetiska och därmed erinringens sfär, utgör de ett slags confinium mellan det Estetiska och Etiska.

William Afham är typologiskt en Sokrates-gestalt som, själv utanför stående, genom att ställa frågor vill väcka åhöraren till egen insikt om svaren. Han intar heller inte Platons plats som berättare i Symposion. Han är själv närvarande men ställer andra personer och åsikter mellan sig och åhöraren/läsaren, ungefär som en regissör ställer skådespelarna och deras repliker mellan sig och publiken. Till det krävs en viss ironisk distans till spelet. I *Begrebet Ironi* har SK långt innan stadieläran tog form, demonstrerat skillnaden mellan Platon och Sokrates och hur den senares förståelse av tillvaron bestämdes av hans ironi. Här går William Afham typologiskt in i samma roll.

8. Översikt

Vi kan nu se hur de olika gestalterna i Gästabudet förhåller sig till varandra på stadieskalan.

Högst på skalan, men utan att ännu ha humorns distans till Etiken, finner vi assessorn.

Det Etiska stadiet	Assessor Wilhelm	renodlad Etiker	8
	William Afham	vaknande Etiker med Ironi	7
Det Estetiska stadiet	Victor Eremita	Estetiker med ironi	6
	Johannes Förföraren	renodlad Estetiker	5
	Constantin Constantius	estetisk reflexion	4
Omedelbarhetens stadium	Modehandlaren	Spidsborgaren Dussinmänniskan	3
	Det unge Menneske	det växande, drömmande barnet	2

Det mycket lilla barnet saknas av naturliga skäl. En samlande översikt av hela stadieskalan inklusive tidsförståelsen på varje nivå finns på sid 88-89.

Kapitel 5
Synteserna

Vi kan inte få en rättvisande bild av SK:s människosyn utan att se på de s k synteser han ser som människans konstitutiva element.

Vid en närmare granskning av synteserna och deras inbördes sammanhang blir det också klart vilken avgörande roll begreppen "tid" och "evighet" spelar, inte bara i hans verklighetsuppfattning, utan också i hans antropologi.

1. Människan som en syntes

Tanken på synteserna finns hos alla de större pseudonymerna, men också i SK:s "Opbygelige Taler" publicerade under hans eget namn. Tydligast sammanfattas den här synen i upptakten till Climacus-skriften *Sygdommen til Døden,* och vi skall låta ett svårtytt citat därifrån bli utgångspunkten för vår analys:

> Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet. Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv... Mennesket er *en Synthese af Uendelighed og Endelighed,* af *det Timelige och det Evige,* af *Frihed og Nødvendighed,* kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem to. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.
>
> I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredje som negativ Eenhed, og de To forholde sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjel Forholdet mellem *Sjel og Legeme* et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er detta Forhold det Positive Tredje, og dette er Selvet.[1] (Min kursivering)

Gör man sig mödan att tränga in i detta ordleksmässiga citat, finner man att det rymmer en komplex, men fullt förståelig syn på människan som en särskild del av Skapelsen och med ett särskilt ansvar för sitt eget självförverkligande, det SK här kallar "Selv".

Vi finner här fyra begreppspar eller synteser: Människan består av:

(1) Sjel og Legeme
(2) Uendelighed og Endelighed
(3) Frihed og Nødvendighed
(4) Det Timelige og det Evige

Även om begreppsparet "kropp och själ" i citatet ovan nämns sist, skall vi för överskådlighetens skull först betrakta det och sedan de övriga i tur ordning, i försök att komma fram till en helhetssyn på människan och tidens plats i denna.

Det är egentligen två frågor som SK håller klart åtskilda, dels frågan om vad människan i allmänhet är, dels frågan om vad "Selvet", den människa som har realiserat sin inneboende mänsklighet, är.

2. Kropp och själ

Kroppen som andens instrument

"Hvad er jeg da?", skriver Johannes Förföraren, "Legeme, Masse, Jord, Støv og Aske — Du min Cordelia, du er Sjæl og Aand".[2]

SK låter här estetikern Johannes framstå som en personlighetstyp där kroppen och dess jordiska behovstillfredsställelse har tagit överhanden. Don Juan själv, förebilden till Johannes, bestämmes som "Kjødets Incarnation eller Kjødets Beaandelse af Kjødets egen Aand".[3] "Kött" används uppenbarligen här i en biblisk-paulinsk mening och är helt enkelt likabetydande med kropp. "Kjødets Aand" står då för kroppens behov och "Kjødets Beaandelse" för tanken att människan styrs av dessa behov, uppenbarligen främst de erotiska, och inriktar sin tillvaro på att tillfredsställa dem.

I andra sammanhang betecknar "kroppen" på judiskt/gammaltestamentligt vis hela människan. Kroppen är det synliga uttrycket för människan i skapelsen. Kroppen är med sin utsträckning i rummet och sin begränsade livslängd, *i* tiden och bunden *till tiden*. Ontologiskt är kroppen alltså en del av icke-Varat då det har funnits en tid då den icke fanns och det kommer en tid då den inte kommer att finnas.

Vidare tillhör den ändlighetens, timlighetens och det profanas sfär. (Se kap 1.) Det finns dock inget stöd för att SK skulle anse kroppen vara något i sig själv ont. I stället är "Legemet Sjelens og saaledes igjen Aandens Organ"[4]. Men "Saasnart dette tjenende Forhold ophører, saasnart Legemet revolterar, saasnart Friheden sammansværger med dette mod sig selv, da er Ufriheden tilstede som det Dæmoniske".[5]

Kroppen är i sig själv varken ond eller god utan ses som ett instrument för att förverkliga det ena eller det andra. Och det är här människans bestämmelse som människa kommer in. "Det er ikke med det at være Menneske som med det at være Dyr..."[6] Djuret är moraliskt indifferent, men människan har "Samvittighed" till vägledning och kan skilja mellan gott och ont, är bestämd till "Frihed" och kan alltså välja.

Själen som frihetens subjekt

Om kroppen var objektet friheten tillämpades på, så är själen frihetens subjekt.

Men även om själen är fri i förhållande till sig själv och kroppen den har att befalla över, är den varken fri i förhållande till Gud eller världen, Gud s a s "äger" själen och förmedlar sitt oändliga krav på hela människan genom den. Genom syndafallet har världen kommit att överta den. "Verden eier den som ulovlig Eiendom".

> Men hvis Eiendom er da hans Sjel? Den er ikke Verdens, thi en ulovlig Eiendom er ingen: den er ikke hans, thi han skal ju erhverve den... Denne Eier kan derfor ingen anden være end det evige Væsen, end Gud selv.[7]

Det här är en viktig tanke. Människan är liksom hela Skapelsen en Guds egendom och måste själv bli "myndig" genom att "erhverve" sin själ. På rent platonskt vis skall själen återvinnas från världen och återges sin skapelsegivna plats i tillvaron. Men det föreligger hos SK en intressant skillnad gentemot Platons tanke på att viljan och begäret skall underställas den högsta själsfunktionen, förnuftet. Hos SK uppfattas nämligen själen som en enhet, men denna enhet har två "sidor", en inre och en yttre.

> Sjelen er en Selvmodsigelse mellem det Udvortes og det Indvortes, det Timelige og det Evige.[8]

Den yttre sidan, den som är underställd timligheten, är det Platon

menar med själ, förnuft, vilja, begär. Den består hos SK av fantasi, känsla, humor och ironi. Denna yttre sida är underställd "nödvändigheten" och, då den är bunden till kroppen, även förgängligheten. Det som styr själens timliga sida är "nödvändighetens" moraliska aspekt, arvsynden. Att styras av arvsynden är det yttersta tecknet på människans ofrihet.

Den inre sidan är det som gör människan till en "homo religiosus". Den människa som har nått Religiositeten A:s stadium har knutit samman den inre sidan med den yttre.

Kropp, själ och ande

Som vi har sett i kapitlet om stadierna räcker det inte att knyta samman inre och yttre. Även om människan förverkligar religionen i sitt liv når hon inte utanför sig själv. Den eviga saligheten kan bara nås genom ett ingripande från Evighetens sida, från Guds själv. Men ett ingripande från Guds sida sker i form av Andens verk. Först när den universella Anden tas emot och på ett individuellt plan får styra relationerna invärtes/utvärtes och kropp/själ kan en verklig syntes mellan kropp och själ komma till stånd.

> Mennesket er en Synthese af det Sjelelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig naar de Tvende ikke enes i et Tredje. Dette tredje er Aanden.[9]

Syntesen har alltså på hegelskt vis tre element. Kroppen utgör utgångspunkten, det är den som föds i världen, den har utsträckning och är begränsad i tid och rum. Om vi betraktar kroppen som tesen i det tredelade dialektiska resonemanget är det lätt att se själen som antitesen. Den är ickekroppslig, den saknar utsträckning, den är visserligen i tiden med har Evigheten som möjlig modalitet. Syntesen är Anden som är av Evighet men som stiger in i tiden. Genom att Anden sluter syntesen "höjs" hela människan s a s till ett högre kvalitativt plan; hon fortfar att vara kropp och själ men är nu andliggjord. Kroppen styr inte längre själens inriktning och själen är inriktad på Evigheten i stället för tiden.

Så här långt är SK:s syn, insatt i en hegeliansk kontext, lätt att förstå och föga originell. Det nya är hans syn på "Selvet".

"Aand er Selvet" läste vi i *Sygdommen*. Det innebär att hela den så genom Anden frigjorda människan, alltså hela syntesen kropp-själ-Ande utgör mer än den som psykofysisk varelse uppfattade

människan. Hon är också ett själv. Och självet har den unika förmågan till självreflexion. "Selvet er et Forhold der forholder sig til sig selv."

Att förhålla sig till sig själv är en akt av medvetandet. Och medvetandet ("Bevidstheden") utgörs enligt det här sättet att se just av Andens medvetande. Det yttersta subjektet i jaget som förhåller sig till sig själv är Anden. Men för att inte förväxla Anden med "Fichtes rena Jeg-jeg"[10] bestäms Selvet i positiva termer, som "et Forhold", i stället för negativt, utan utsträckning, osynlig, icke-tidslig osv.

Jaget och självet

Vi skall nu se på den kedja av "forhold" som etableras då jaget blir ett Själv.

Den första relationen gällde förhållande kropp — själ. På platonskt vis skulle kroppen underordna sig själen och frigöra sig från det negativa beroendet av "Världen". Men det räcker inte. Det som då bestämmer över kroppen är nämligen själens yttre, timliga sida och jaget bestående av själ och kropp är fortfarande bundet av timligheten och nödvändigheten. En politisk ledare kan tvinga kroppen till askes och umbäranden och förneka kroppens alla begär. Då underställs kroppen själen och dess strävan efter makt. Därmed har den politiska ledaren inte blivit ett själv.

Själen måste också förhålla sig till sig själv, d v s dess inre sida måste bestämma den yttre. (Jag skall i forsättningen beteckna den inre sidan själ(i) och den yttre själ(y). (Bara den inre sidan som är riktad mot Evigheten kan ta emot Evighetens bud i tiden. Det illustrerar väl den koppling mellan det Etiska och det Religiösa vi såg hos t ex assessor Wilhelm.

Det är det här förhållandet SK kallar "Selvmodsigelse". Människan är bestämd av timligheten och nödvändigheten, själen är bunden till kroppen och dess behov, både kropp och själ(y) är bestämda av arvssynden. När nu själ(i) med sina Evighetsanspråk möter själ(y)/kroppen uppstår ångest. Ju mer medveten människan är om den här inre kollisionen, dess mer uttalad blir också ångesten. Anledningen till att SK inte ser ångesten som något primärt negativt ligger då i öppen dag. Vägen till att realisera sitt Själv frigör med nödvändighet ångest då människan blir varse det motsägelsefulla i tillvaron och sin egen plats i denna.

Självet består alltså inte i en enkel över- eller underordning, så att

kroppen underordnar sig själ(y) och själ(y) underordnar sig själ(i) och själ (i) underordnar sig Anden.

Människan *är kropp* och människan *är själ*, de tillhör hennes existensvillkor och är som skapade av Gud, medel för att förverkliga det goda. Självet skall inte som något utanför stående undertrycka dessa, utan genom att acceptera dem som det de är, medvetet om deras möjligheter och begränsningar, förhålla sig till dem som en korrigerande instans. Först då skapas grunden för en medveten, autentisk existens.

Det ovan sagda kan kanske illustreras så här:

$$\frac{\dfrac{\text{Själ}^{i}}{\text{Själ}^{y}} : \dfrac{\text{Själ}^{(i+y)}}{\text{Kropp}}}{\text{Anden}} \rightarrow \text{aspekt}_1 \text{ på Självet}$$

Anden är inget färdigt, inget som är givet med människans existens. Människan måste själv skapa sig ett själv, skapa sig själv. Det kan hon inte göra genom att fly från sitt jag, sin kropp och själ. Men hon kan genom sitt medvetande förhålla sig på ett medvetet sätt till sig själv, låta själens innersida styra yttersidan och låta hela själen, medveten om sig själv använda kroppen till det den är skapad för. Det kan bara ske genom att jaget, kropp och själ, öppnar sig för Anden, — "forholder sig til Aanden". Då sluts syntesen mellan kropp och själ och människan blir ett Själv.

3. Ändligt och oändligt

Men Självet bestod inte bara av kropp och själ som blir en helhet genom Anden. Parallellt med den syntesen finner vi att människan har del både i den ändliga tillvaron och den oändliga, och att också det begreppsparet utgör en av "Selvets" synteser.

> Existens er sammensat af Uendelighed og Endelighed, den Existerende er uendelig og endelig.[11]

Frågan är då vad SK lägger in i begreppen "ändlig" och "oändlig" som antropologiska bestämningar och vilket det tredje elementet är som behövdes för att de två skulle kunna bilda en syntes.

Det gudomliga i människan

I kapitel 1 diskuterade vi innebörden i ändligheten och oändligheten som delar av verkligheten. Men människan är inte insatt i hela denna verklighet utan genom Skapelsen bunden till ändligheten. Ändå innebär föreställningen om människan som en syntes att hon på något sätt kan få tillgång även till oändligheten. I den schematiska bilden (sid 42) av Verkligheten kallade vi detta "Oändligheten som en möjlighet i människan". I en anteckning i Papirerna säger SK:

> Mennesket er en Synthese. Han er et Dyr, men der er ogsaa en Mulighed af noget Guddommeligt i ham.[12]

Med det menas säkerligen inte att människan på mystiskt vis tänkes ha del av gudomligheten, för det är avståndet mellan Gud och människa för stort, utan att människan, genom att förverkliga det Skaparen har avsett med henne, kan bli delaktig av den sfär av Verkligheten som är gudomlig, nämligen oändligheten. Det instrument som hjälper henne att förverkliga denna möjlighet utgör samtidigt syntesens tredje led. Hur skall människan som dels är bunden till ändligheten, dels själv något ändligt kunna bli delaktig av ändlighetens antites, oändligheten?

Samvetet

Skaparen har själv gett människan förutsättningarna för detta genom att tillhandahålla "Samvittighed", samvetet. Det är oändlighetens röst i människan, men hon väljer själv att lyssna på det, eller på världens röst som också ljuder i henne, bestämd till ändlighet, vilket hon också är. Valet står alltså mellan "Verdslighed" och "Samvittighed". I det första fallet förblir hon bunden till ändligheten, i det andra slutes syntesen med oändligheten och hon bryter med världen och blir den Enkelte.

> Thi hvad er det at være og at ville være den Enkelte? Det er at have og at ville have Samvittighed.[13]

Bara den Enkelte kan bli ett "Selv" och bara den som bryter med "Verdsligheden" kan bli en Enkelte. Men det finns också en falsk oändlighet inom ändligheten. Det är när individen ger något som är ändligt ett oändligt värde. Det är som vi såg i kap 3 just estetikerns misstag. Estetikern vågar bryta med konventionella föreställningar om vad som är rätt och orätt, gott och ont och blir därigenom en individ i

motsats till massan. Men han blir inte för den skull befriad från ändligheten, varken här i livet eller efter döden i form av en evig salighet.

Själv-förverkligandets psykologiska hemlighet har två steg, bryta med det Almene *och* lyssna på oändlighetens krav som uppenbarar sig i samvetet.

Vi kan nu sammanfatta den andra syntesen i analogi med den första:

$$\frac{\frac{\text{Ändlig}}{\text{Oändlig}} : \frac{\text{Ändligt}}{\text{Oändligt}}}{\text{Samvittighed}} \rightarrow \text{aspekt}_2 \text{ på Självet}$$

Det ändliga i människan ställs i relation till det oändliga och får först därmed sitt rätta värde. Det ändliga som är något begränsat kan illustreras med ett begränsat tal, t ex 1. Genom att relatera det till ett annat tal, t ex 2 förändrar det sitt värde och blir 1 genom 2, alltså $^1/_2$. Ju större tal man delar dividenden med, desto mindre blir kvoten, är divisorn en 3:a får man $^1/_3$, är det en 4 får man $^1/_4$ osv. Då "oändligt" definitionsmässigt är oändligt stort blir följaktligen det ändliga oändligt litet. Det är också precis SK:s avsikt med tanken på att relatera det ändliga till det oändliga.

Då ändligheten har fått sitt rätta värde relaterar människan detta till sig själv, d v s till sig själv som ändlig och oändlig. Vad hon skall göra av den relationen, d v s *hur* hon skall leva, *vilka* normer och värderingar hon skall anamma, följer inte automatiskt av insikten att hon är ändlig och oändlig och hur de förhåller sig till varandra. Denna insikt måste relateras till vad samvetet säger. Först då den gör det, sluts syntesen och "Selvet", i motsats till det ändliga jaget, blir till.

4. Nödvändighet och frihet

Den här syntesen utgör ett belysande exempel på SK:s eklekticism, hur självständigt och originellt han utnyttjar traditionella filosofiska bestämningar för sina egna syften.

Nyckelbegreppen vi här har att göra med är "nödvändighet", "verklighet" och "möjlighet". De är alla hämtade från Aristoteles och

SK hänvisar också explicit till honom.[14] Ändå är syftet med att bestämma människan som en syntes av nödvändighet och frihet klart polemiskt riktat mot den hegelianska spekulationen.

Potentialitet och aktualitet

Låt oss först helt kort se på de här begreppens innebörd hos Aristoteles. Det verkliga eller Verkligheten betecknas hos denne med ενεργεια (energeia) eller εντελεχεια ον (entelecheia on), det möjliga med δυναμει ον (dynamei on) eller κατα δυναμιν (kata dynamin) (eg. enligt sin möjlighet) och det nödvändiga med αναγκαιον (anangkaion). Rörelsen eller förändringen från potentialitet till aktualitet betecknas med κινησις (kinesis). Den betecknar enligt SK en "forandring i væren". En förändring inom verkligheten, det som redan existerar, betecknar Aristoteles αλλοιωσις (alloiosis). Den skiljer sig enligt SK från den föregående genom att beteckna en "forandring i væsen".

En viktig källa till förståelse av SK:s Aristoteles-tolkning är W.G. Tennemann's "Geschichte der Philosophie" som han hade i sin ägo sedan studietiden. I anslutning till denne skiljer SK mellan tre slag av "kinesis", nämligen i förhållande till kvantitet, i förhållande till kvalitet och i förhållande till rummet.[15] Den sistnämnda formen av förändring betecknar han φορα (fora). I en senare anteckning[16] ändrar han emellertid (fora) till att gälla förändring med avseende på tiden, en för vårt ämne intressant förskjutning.

I den kristendomstolkning som var förhärskande i Köpenhamn på SK:s tid var människans uppgift att leva moraliskt *på jorden* så hon efter döden kunde komma *till himmelen.* Förändringen ("kinesis") kunde så lätt uppfattas som en förändring av rummet, som en förflyttning från ett rumsligt tillstånd, det jordiska, till ett annat, det himmelska. En sådan föreställning förutsatte en tidsförståelse där tiden var lineär och bestod av en oändlig succession av efter varandra följande tidpunkter. Den rumsliga förändringen låg i framtiden, efter döden. I livet kunde människan *låta tiden gå,* uppfylla konventionens bud och *bida sin tid.* Om det är en riktig tolkning av 1840-talets kristendom i Köpenhamn låter jag vara osagt, klart är att SK polemiskt framställde den så.

Mot föreställningen om en mer eller mindre rumsligt uppfattad förändring i framtiden ställer alltså SK tanken på att förändringen sker i nuet. Bara i nuet kan Evigheten mötas, och det kan ske endast genom att förverkliga sig som människa. Det Själv-förverkligandet

sker som vi har sett genom att *aktualisera* det som *potentiellt* föreligger hos människan, nämligen Anden, Samvetet, Friheten och Evigheten. Rörelsen ("kinesis", "fora") är alltså en rörelse i nuet, inom jaget mot ett förverkligande av Självet, en rörelse inte längs tidsaxeln utan i Øieblikket, icke-tiden i tiden. Översättningen från "kinesis" till det latinska "movere" och nominalformen "momentum" (Øieblik) utgör som vi såg i avsnittet om Øieblikket den etymologiska kopplingen mellan det potentiella självförverkligandet som en rörelse och förändring till det aktuella förverkligandet då Självets synteser sluts i Øieblikket.

Men låt oss ännu kort betrakta syntesen mellan nödvändighet och potentialitet eller möjlighet och se hur SK tänker sig att den leder fram till aktualitet, verklighet.

Det är naturligtvis Hegel SK främst vänder sig mot då han förklarar människan som en syntes av möjlighet och nödvändighet, eller riktigare, nödvändighet och en syntes av den frihet som består i att människan blir medveten om sina möjligheter inom ramen för den verklighet hon lever under.

Hegel hade sagt att det nödvändiga var det verkliga och uttryckte därmed den för SK förhatliga tanken att det tänkta så länge det är i överensstämmelse med Logiken är mer verkligt än det i ändlighet och timlighet samt oändlighet och evighet existerande. Motsättningen gäller alltså i grunden frågan om verklighetens natur. Hos Hegel är den ytterst tanke och lagbundenhet, dvs nödvändighet, hos SK är den existens, och ifråga om människan, frihet att förverkliga sin inneboende möjlighet.

Människans verklighet

Motsättningen skulle inte vara så viktig om den inte, som SK ser det, ledde till avgörande skillnader i individens sätt att förhålla sig till kristendomen. Om man som Hegel antar att det verkliga är det nödvändiga och det nödvändiga det verkliga räcker det, för att få del av verkligheten, också den eviga verkligheten, att man anpassar tanken efter de logiska lagar som bestämmer nödvändigheten. En evig salighet kunde alltså vinnas genom ett intellektuellt ställningstagande helt utan en konkret personlig avgörelse med konsekvenser för ens sätt att vara, hela ens existens.

Istället betonar SK, att individen är en syntes av, som vi såg i det inledande citatet, frihet och nödvändighet. Senare i samma bok,

(Sygdommen til Døden) säger han dock:

> Personligheden er en Synthese af Mulighed og Nødvændighed.[17]

Motsägelsen är dock bara skenbar. Människans verklighet består av två poler, nödvändighetens och möjlighetens. Då SK:s nödvändighetsbegrepp i motsats till den hegelianska är rent antropologiskt, får det en något vidare betydelse och står både för den logiska nödvändigheten (som SK trots allt verkar acceptera) och något slags vagt uppfattad naturnödvändighet. Naturlagarna, rum och tid, hela Skapelsen, allt som *är,* tillhör nödvändighetens sfär. Tillblivelse, förändring, rörelse däremot utgörs av möjligheten.

> Det Eneste, der ikke kan blive til, er det Nødvændige, fordi det Nødvendige er.[18]

Som antropologisk bestämning är dock möjligheten för abstrakt. Möjligheten finns där i människans tillvaro som alla hennes orealiserade valmöjligheter och ställningstaganden. Men för att den också skall bli en del av hennes verklighet, måste hon bli medveten om dessa möjligheter och upptäcka sin egen frihet, — och nödvändighetens begränsningar — i förhållande till dem. Man kunde alltså säga att friheten är den medvetandegjorda möjligheten. En frihet som inte består i upptäckten att man kan välja, är en illusorisk frihet.

Verkligheten å sin sida består då av de realiserade möjligheterna. Vi får dock komma ihåg att det här är tal om *människans verklighet,* inte den totala Verkligheten som vi diskuterade i kapitel 1.

Genom att relatera sin frihet till sina möjligheter och förverkliga sin frihet genom att välja, förverkligar människan också sig själv, sin existens. Denna existens är också för människan den sanna verkligheten.

Vi får ett schema som inte är helt analogt med de föregående:

$$\frac{\frac{\text{Nödvändighet}}{\text{Frihet}} : \frac{\text{Nödvändigt}}{\text{Möjligt}}}{\text{Verklighet}} \rightarrow \text{aspekt}_3 \text{ på Självet}$$

Men som vi har sett i de föregående kapitlen kan människan använda sin frihet till att förverkliga sina möjligheter också helt inom timlighetens ram. Då förverkligar hon inte sin sanna existens. För det krävs att hon även sluter syntesen mellan det timliga och det Eviga.

5. Timligt och evigt

Människan i vardande

Människans unika plats i naturen bygger ytterst på att hon är en syntes av något timligt och något evigt.

Genom denna antydda "Evighetsbevidsthed" får hon ett tidsbegrepp, ett förflutet och därmed en historia, en framtid och därmed möjligheten att välja, ett nu och därmed ett Øieblik, en port mot det Eviga.

Det här är utmärkande för SK:s sätt att se på människan. Han citerar Predikaren 3: 11 i ett av sina "Opbyggelige Taler":

> Gud gjorde Alting smukt i sin Tid, ogsaa Evigheden lagde han i Menneskenes Hjerte.[19]

Genom att Gud "lade evigheten i människans hjärta" fick hon ett medvetande. Genom detta medvetande får hon ett tidsbegrepp och då tidsförståelsen vuxit till finner hon Øieblikket och återfinner så den förlorade evigheten.

Genom att ständigt sträva efter att stå i ett medvetet förhållande till evigheten förverkligar människan sin unika existens. Människans bestämmelse är inte att vara ett statiskt vara, utan att vara i vardande.

> Men hvad er Existens? Det er hiint Barn, som er avlet af det Uendlelige og det Endelige, det Evige og det Timelige, og derfor er bestandigt stræbende.[20]

Trots att SK tydligen menar att människan i någon mening är bärare av både det timliga och det eviga, menar han samtidigt att det är omöjligt. Timligheten utgör en sektor av den totala tillvaron, dess gränser är satta dels av det begränsade rummet, dels av att tiden har en början, skapelsen, och ett slut, den yttersta tiden. Den obegränsade Evigheten "ryms" inte i timligheten. Timligheten är en avskild del av Evigheten, en evighet med gränser som därmed upphör att vara en evighet. Människan upphäver alltså inte den dualistiska verkligheten, även hon är med "nödvändighet" bunden till timligheten.

Men vad menar då SK med att människan är en syntes av timligt och evigt? Uppenbarligen måste det förstås i ljuset av de ovan behandlade begreppen "möjlighet", "rörelse" och "förändring", Aristoteles' begrepp "kinesis".

Att förhålla sig till sig själv

Människan är "Sandselighed" och genom sinnena och kroppen bunden till timligheten, — hon är något timligt. Det som skiljde henne från timligheten, från skapelsen i övrigt, konstaterade vi vara "evigheten i hennes hjärta", hennes av Gud givna medvetande. Detta kan hon nu använda eller låta bli att använda. I det senare fallet förblir hon något timligt och liksom timligheten något förgängligt. Om hon i stället använder sitt medvetande till att bli medveten om sig själv blir hon det i nuet, var annars. Därmed får hon också en framtid och en historia. Först då kan hon uppfatta sig själv som formad av sina tidigare val — i ljuset av sina framtida möjligheter. Därmed "förhåller hon sig till sig själv", hennes medvetande expenderar i tiden och omfattar alla tidens tre extaser, förgånget, framtid och nutid. Människan som något timligt får ett tidsbegrepp. Men hon är fortfarande bunden till timligheten.

Utan hjälp av uppenbarelsen skulle hon också förbli det. Uppenbarelsen lär människan att hon inte bara är något timligt, utan också något evigt. Men det räcker inte med att med förnuftet inse det, hon måste göra något av "Evigheten i sitt hjärta". Evigheten är än så länge bara en "möjlighet", den kan bara realiseras genom att människan "förhåller sig till den", d v s medvetet inriktar sina konkreta val på att ta hänsyn till evighetsdimensionen i sig själv, t ex genom att låta Evighetens bud eller krav styra sina val.

"Trons riddare"

Det mest kända exemplet på ett sådant val i SK:s produktion finns i *Frygt og Bæven* där Abrahams beslut att offra Isak på Guds befallning diskuteras. Det allmänt humana budet "du skall älska din son och inte göra honom illa" är allmänt accepterat inom timligheten. Det är också i överensstämmelse med femte budet, "du skall inte dräpa", som är ett bud från Gud, alltså Evigheten. Men om timlighetens och Evighetens bud kommer i konflikt med varandra, som när Gud befaller Abraham att döda sin son, äger Gud, menar SK, en självklar rätt att ändra sina bud. Det är ju Han som suveränt har givit dem. Han kan alltså "suspendera det etiska kravet" att skydda och bevara sonen mot alla mordförsök och till och med själv beordra ett sådant. För Abraham finns inga förnuftiga eller andra skäl för att offra sin enda son. Han skulle med rätta betraktas som en hjärtlös och oförnuftig

skurk i världens ögon om han gjorde det. Ändå är han "i kraft av tro" beredd att lyda Evighetens krav. SK förlänar honom för detta titeln "Troens Ridder". Abraham har nämligen ett av tron bestämt tidsbegrepp. Han ser mot framtiden och inser att hans möjligheter att få en ny son är näst intill omöjliga. Skall Guds löften om hans släkts framtid uppfyllas, måste det ske genom Isak. Han har också av historien lärt att Gud håller sina löften. Befallningen att döda Isak är mot allt förnuft, ändå är han beredd att utföra den. Därmed underställer han sitt timliga förnuft det Eviga. Den punkt där både historien och framtiden upphävs och bara blir till ett möte med Evigheten, är som vi har sett Øieblikket. I Øieblikket möter Abraham Gud och i Øieblikket tar han emot Evighetens bud. Därmed upphör inte det timliga att vara timligt och det eviga att vara evigt, utan Øieblikket utgör just syntesen mellan timligt och evigt. Därmed realiserar Abraham också sitt "Selv".

Att realisera sitt Själv

Nu kan vi schematiskt sammanfatta den sista syntesen:

$$\frac{\frac{\text{Timligt}}{\text{Tidsförståelse}} : \frac{\text{Timligt}}{\text{Evigt}}}{\text{Øieblikket}} \rightarrow \text{aspekt}_4 \text{ på Självet}$$

Det första ledet betecknar människan som är bunden till timligheten, men som i insikt om detta skapar sig en tidsförståelse, en framtid, en historia och ett nu. Det andra ledet betecknar insikten om att människan inte bara är något timligt, utan att det timliga förhåller sig till det eviga som en möjlighet. Så relateras den till timligheten bundna tidsförståelsen till den genom uppenbarelsen givna insikten att timligheten förhåller sig till evigheten som en möjlighet. Så långt har Etikern kommit och försöker realisera sig själv genom att följa Evighetens bud. Men människans fulla "Selv" kan först realiseras då människan i Øieblikket låter tid och Evighet mötas utan att upphäva någondera. Gud är Gud och människa är människa. Just genom att möta Gud på det för människan riktiga sättet och underställa sig själv Evigheten, blir hon vad hon var avsedd att bli, — ett subjektiv, sant existerande, medvetet "Selv".

Vi kan nu också med ledning av de fyra synteserna SK nämner som

beståndsdelar i människans "Selv" sammanfatta dem till en helhet.

$$\frac{\text{aspekt}_1 + \text{aspekt}_2 + \text{aspekt}_3 + \text{aspekt}_4}{\text{Gud}} \rightarrow \text{Självet}$$

Bortom Anden, Samvetet, Verkligheten och Øieblikket finns Gud själv som tänkes vara den som sluter synteserna. Därmed blir människans "Selv"–förverkligande något som grundar sig på vad dels människan, dels Gud gör. Hon "förhåller sig till sig själv", hon använder sitt av Gud givna medvetande till fria val och reflexion, till öppenhet för möjligheten att tillvaron är mer än bara det timliga. Gud möter henne s a s halvvägs, genom att sända Anden, tala i samvetet, själv utgöra Verkligheten och därmed det livsmål människan har att sträva mot, samt låter Evigheten och i den sig själv, möta timligheten i Øieblikket.

Sammanfattning av del II — SK:s människosyn

Vi har i den här delen stiftat bekantskap med två centrala tankekomplex i SK:s människosyn, nämligen den s k stadieläran och teorin om självet som en dynamisk enhet av motsatser, det SK kallar synteser.

Båda dessa försöker, dels förklara varför människor är så olika ifråga om andlig utveckling, dels ange en väg för individens självförverkligande. Både läran om stadierna och teorin om synteserna utgör alltså viktiga element i SK:s livsåskådning som helhet. Tidsbegreppet intar en särställning framför allt när det gäller förståelsen av synteserna. En av dessa består just i samspelet mellan tid och evighet.

I stadieläran utgör synen på tiden en väl skönjbar differentierande faktor. Med hjälp av tidsbegreppet kan också stadierna lättare preciseras. Jag skall kort sammanfatta huvudpunkterna i

(1) tidsbegreppets plats i stadieläran, och
(2) SK:s syn på hur Självet konstitueras av en serie synteser.

(1) "Stadium" är i SK:s tillämpning en något oegentlig beteckning. Termen vittnar om en hegeliansk kontext där den står för de trappsteg eller nivåer den historiska utvecklingen måste genomlöpa. Hos SK används den i en överförd betydelse och får då beteckna "individens andliga utvecklingsnivå". Det finns hos SK inget som tyder på att individen måste genomleva samtliga stadier för att nå sitt livsmål, utan de utgör var för sig olika sätt att förhålla sig till livet. Stadierna skiljer sig åt både ifråga om normer och värderingar, livsåskådningsbegreppets "centrala värderingssystem", och det Jeffner kallar "grundhållning". Verklighetsuppfattningen kan däremot vara identisk, t ex en s k "kristen verklighetsuppfattning". Det är här fråga om den praktiska tillämpningen av denna.

De olika stadierna kännetecknas också av skilda sätt att förhålla sig till tiden. De fyra viktigaste stadierna är: omedelbarhetens stadium, det estetiska stadiet, det etiska stadiet och det religiösa stadiet.

Tidsförståelsen inom respektive stadium kunde sammanfattas så här:

Omedelbarhetens stadium

Omedelbarhetens människa, "Spidsborgaren", lever helt i tiden och rummet, i den ändliga världen, styrd av det rådande samhällets, enligt lag eller konvention fastställda, normer och värderingar. Han lever alltså *i* tiden, i förgången tid, nutid och framtid, men utan att förhålla sig medvetet till någon av tidens extaser. Han så att säga flyter i tiden, flyr in i det som var, drömmer sig bort i en overklig framtid och tappar bort nuet. Evigheten blir på sin höjd en abstrakt föreställning om den oändligt utsträckta tiden, och döden, porten till Evigheten, något främmande och overkligt.

Det estetiska stadiet

Estetikern lever blott skenbart i tiden, — i nuet och det förgångna. Han jagar estetikens, skenbart tidlösa värden och förväxlar Evigheten med dem. (Platons tanke om det Skönas idé som är oberoende av tiden utgör hans filosofiska grund.) Därmed strävar han efter att bli ett evighetsväsen, vilket är dömt att misslyckas då han tillhör och är inriktad på den ändliga världen. Det viktiga blir inte det han gör, utan det han gjort. Därmed blir det förflutnas tidsextas också den styrande.

Det etiska stadiet

Etikern lever i tiden, i nuet, i det förgångna och i framtiden. Där anar han Evigheten i form av etikens oändliga krav. Etikern lever alltså öppen för Evigheten, men förväxlar den med den oändligt utdragna tiden.

Det Eviga uppfordrar honom att välja sin framtid och därmed sig själv, men även om han gör det kan han aldrig bryta ändligheten och därmed förgängligheten. Det kan han först i det religiösas möte med Evigheten.

Det religiösa stadiet

Endast den religiöse har förverkligat människans bestämmelse att vara medborgare i två riken, tidens och evighetens. Han lever i världen, i tiden, men möter samtidigt i tro, som är bryggan mellan de två världarna, Evigheten. Det sker i Øieblikket, den upphävda tiden som ju just är evigheten.

I Øieblikket förverkligar han sig själv och därmed också sitt liv i tiden.

Inom de här överordnade stadierna finns stora skillnader. Det demonstreras kanske tydligast i SK:s litterära gästabud "In vino veritas". Där samlas "Det unge menneske", "Modehandlaren", Constantin Constantius, Johannes Forføreren och Victor Eremita. Även berättaren William Afham och den i slutet uppdykande assessor Wilhelm avslöjar där sina respektive sub-stadier. Med hjälp av analysen i kapitel 4 får vi en komplett översikt av de olika stadierna och sub-stadierna samt respektive stadiums förhållningssätt till tiden. Den presenteras på sid 88-89.

(2) Frågan om individens självförvekligande utgör ett huvudtema i SK:s skrifter. I *Indøvelse i Christendom* diskuteras, som titeln anger, hur man som kristen förverkligar sig själv. Det är också vad SK menar med "sant" förverkligande. Resonemanget om de s k "synteserna" är rätt komplicerat, men kunde kanske lätt förenklat återges så här:

Utgångspunkten ligger i SK:s dubbla ontologi. Också människan är ett dubbel-väsen, hon är både kropp och själ, ändlig och något oändligt, hon är bunden av tillvarons nödvändighet, men är också bestämd till frihet, hon har del i både det timliga och det eviga. Hon kan emellertid inte förverkliga dessa motsatser inom sig utan att bli kluven. Istället måste hon sluta motsatserna i synteser som upphäver dem och samtidigt skapar något nytt och helt.

Människan kan emellertid inte skapa dessa synteser av egen kraft. För det behöver hon del av uppenbarelsen. Dess verkande kraft utgörs av Anden, När människan tar emot den sluts syntesen mellan kropp och själ. Därmed bryter hon också sin bestämning som ändlig och förgänglig varelse och syntesen mellan ändligt och oändligt sluts. Det sker genom att människan följer Andens bud i samvetets röst. Då får hon också ett nytt perspektiv på sin frihet och kan förverkliga den i konkreta val. Så sluts också syntesen mellan nödvändighet och frihet och blir till verklighet. Människan kan emellertid inte förverkliga sina möjligheter och sin av Anden upplysta frihet utan att gå utanför timlighetens ram. Gud har nedlagt evigheten "i hennes hjärta" och i Øieblikket, den upphävda tiden, kan hon möta Evigheten där hon befinner sig, — i nuet. Så sluts syntesen mellan timligt och evigt i den enda punkt där tid och evighet kan mötas, i Øieblikket.

Hur det här skall gå till i praktiken förblir emellertid tämligen oklart. Nyckeln verkar ligga i uttrycket "att förhålla sig till sig själv". Det i sin tur förutsätter, utan att det uttryckligen sägs, två jag-begrepp, dels ett iakttagande, reflekterande och viljestyrt Jag, dels ett bakomliggande oförverkligat Själv. Om då Jaget har en tidsförståelse av ovan nämnt kristet slag är Evigheten en realitet. Då kan den till tiden obundna Anden som talar genom samvetet rikta sitt tilltal till Jaget som därmed fattar beslutet att förverkliga sitt Själv.

Människans sanna självförverkligande består alltså hos SK av två, av varandra avhängiga, led. Det ena är Guds tilltal som finns både i uppenbarelsen och i Andens verk. Uppenbarelsen, t ex genom Ordet, väcker tron som tar emot och lyssnar till Anden. Anden, i form av samvetets röst, hjälper människan att upptäcka sin frihet och det därmed förbundna ansvaret.

Huvudansvaret ligger dock hos människan. Hon måste nämligen själv välja att välja. Detta grundläggande val är så grunden till att hon kan bli en helhet genom synteserna och därmed förverkliga sitt Själv så som Gud har avsett.

Del III
Historien

"Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed: hvorledes kan et saadant interessere mere end historisk; kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden?"

Kapitel 6
Stadierna och historien

1. Det mångtydiga begreppet "historia"

Man kan hos SK urskilja tre olika betydelser hos termen "historia". Hos Hegel har han mött uppfattningen att "historia" är detsamma som "världshistoria", dvs Andens målinriktade, förnuftsbestämda och nödvändiga framåtskridande. Ett av problemen med Hegels historiebegrepp är att "världshistorien tilldrager sig på andens mark"[1], samtidigt som han menar att den yttrar sig i tid och rum som en utveckling längs tidsaxeln i form av olika geografiskt bestämda kulturer. Hegel försöker lösa motsättningen mellan antagandet om en av tiden obunden Ande och föreställningen om att dess yttringar är bundna av tiden och iakttagbara av förnuftet, genom att antaga att "Andens rike är det, som frambringas av människan".[2] Det blir för SK en viktig anknytningspunkt till den hegelianska historiesynen, men också utgångspunkten för en stor del av hans kritik.

Människans historia

(1) Historien utspelar sig, menar SK, främst i den enskilda existerande människan, det är hon som skapar den. Historien är inte en abstrakt idé, som människan genom sitt förnuft kan bli delaktig i, utan "Historie er tilblivelse i Frihed".[3]

Historien är alltså primärt människans historia, det som skapas av den ständigt väljande individen och dennes subjektiva ställningstaganden. På den här punkten är skiljelinjen mellan Hegel och SK skarp. För den förre är historia i första hand ett nödvändigt, universellt och objektivt beskrivbart skeende, för den senare något kontingent, individuellt och endast subjektivt förståeligt.

Det här innebär inte att SK menar att människan skulle vara "historielös", dvs sakna det förbigångna och endast leva i nuet och i framtiden. Tvärtom utgör historien just den förståelse-horisont hon behöver, för att riktigt kunna förhålla sig till nuet och sin framtid. Men poängen verkar vara att historien blir något nu-tidigt, att den uppfattas i nuet utifrån nuets förutsättningar. Detta är för människan den enda möjligheten, då hennes existens alltid är bunden till nuet. Att fly nuet och "objektivt" försöka förstå det förgångna, är för människan en omöjlighet. Visst menar SK att det finns en "Objektiv" historia, men det är inget annat än historien ur Guds synvinkel.

Guds handlande

(2) Men trots att SK, framför allt i *Philosophiske Smuler* och *Afsluttende Efterskrift*, går hårt till storms mot Hegels historiesyn, finns hos honom också andra användningar av termen "historia" som ligger närmare denne.

En sådan är det, som i en Kierkegaard-influerad tysk tradition, företrädd av t.ex. Rudolf Bultman, skulle kallas "Heilsgeschichte". Vi skall i nästa kapitel se närmare på SK:s distinktion mellen "helig" och "profan" historia. Här är nog att peka på att han med "historia" också menar "Guds plan av evighet", eller "Guds handlande med människorna". En sådan Guds plan, är då den tillhör Evighetens sfär, inte bunden till tid och rum, utan yttrar sig i alla tider och överallt där det finns människor som i tro blir medagerande i den heliga historien. Den är alltså ur Guds synvinkel något objektivt, men kan av människan bara mottagas subjektivt i tro (jfr kap. 1).

Världshistorien

(3) En tredje användning av begreppet "historia" har vi redan snuddat vid. Den är direkt hämtad från Hegel, även om tillämpningen hos SK blir en annan. Historia är då världshistoria i betydelsen "den andliga utvecklingen genom tiderna".

Jag nämnde i inledningen till kapitlet om "stadierna och tiden" att SK ville ersätta Hegels begreppsdialektik med en "livets dialektik". Därmed blir frågan om individernas olika utvecklingsnivåer eller former för livsförståelse, det han kallar "stadier", central också i SK:s historiefilosofi. Han verkar nämligen också acceptera tanken på en världshistorisk utveckling och ser de individuella stadierna som en

slags återspegling av dessa. Att så är fallet, låter sig med hjälp av en granskning av tidsförståelsen hos respektive stadium, lätt demonstreras.

Hos Hegel var världshistoriens fyra stadier: a) det orientaliska, b) det antika, c) det romantiska och d) det kristna, ibland även germanska. Hos honom svarar dessa mot olika statsformer, där den preussiska staten synes utgöra historiens slutmål.

Eftersom "världshistorien" ligger till grund för de övriga formerna av "historia", är det naturligt att vi dels kort granskar den tidsförståelse som utmärker världshistoriens olika utvecklingsstadier, dels jämför dem med vad som ovan är sagt om de fyra viktigaste individuella stadierna. Hos SK genomlöper historien i huvudsak följande fyra stadier[4]: a) det hedniska, b) det grekiska, c) det judiska och d) det kristna.

2. "Hednisk" tidsförståelse

Teologi eller religion

Vad "hedendom" står för hos SK är långt ifrån klart. I det provinsiella Köpenhamn på Kierkegaards tid var både "religionshistoria", "ekumenik" och "dialog" obekanta eller farliga begrepp, och den puritanska kristendomsförståelse i luhersk tappning Kierkegaard som barn handgripligen och dagligen tvingades intaga, har knappast bidragit till någon större vidsynthet på det området. Visserligen vänder sig SK delvis mot renlärighetsivrarna i sin teologiska omgivning, men inte för innehållets skull, utan för det sätt på vilket den rena kristna tron görs till föremål för objektiv förståelse och betraktning.

Schleiermachers tillämpning av neologins distinktion mellan teologi å den ena sidan och religion å den andra, röner visserligen hos SK en viss uppskattning, men bara som en analogi till dichotomien subjektivt/objektivt. Teologin står för "objektiv förståelse" medan relgionen skulle beteckna "en subjektiv inre tillägnelse". Försöken att i likhet med Schleiermacher se på alla religioner som utflöden ur samma källa och därför åtminstone i princip likvärdiga som olika vägar till samma mål, hotar däremot Kierkegaards barnatro på det allvarligaste och bekämpas därför som vi har sett bl.a. i stadieteorin i distinktionen mellan rel. A och rel. B.[5]

Omedelbarhetens tidsförståelse

SK skiljer ibland mellan det specifikt grekiska och sokratiska, därigenom antydande den mycket omdiskuterade skillnaden mellan Platons och Sokrates' respektive ståndpunkter.[6] Här nöjer jag mig med att betrakta Sokrates som ett undantag inom det grekiska, då distinktionen inte spelar någon roll för framställningen i övrigt.

I ett försök att skapa en rimlig systematisering av de olika slag av tidsförståelse som uppenbart förekommer, skiljer jag här endast mellen det hedniska, det grekiska, det judiska och det kristna. En sådan uppställning lämnar frågan om en eventuell skiljelinje mellan grekiskt och sokratiskt öppen.

Om vi alltså bortser från det problemet, skulle denna uppdelning också på ett tillfredsställande sätt kunna svara mot livsförståelsens stadier, nämligen omedelbarheten, estetikern, etikern och den religiöse samt ytterligare belysa tidsförståelsen i respektive stadium.

Den hedniska tidsförståelsen kunde då formuleras som: *"Tiden uppfattad som en oändlig succesion"*. (Jfr Def 1: kap. 2.)

Tid utan evighet

Om begreppet "Øieblikket" saknas i tidsförståelsen saknas också det Eviga, som ju blott i "Øieblikket" kunde möta tiden. Det Eviga kan finnas som en längtan eller aning utan att medvetandegöras och sålunda bli verkligt. Detta är fallet hos barnet, vars tidsförståelse också svarar mot den hedniska. Då denna tidsuppfattning är omedveten, kan tiden inte heller göras till föremål för objektiv betraktning, utan tidsuppfattningen förblir i någon mening subjektiv.

I det hegelianska "Systemet" är tiden också fattad som en oändlig succession, men här har man medvetandegjort denna föreställning, gjort tiden till något objektivt. Som vi har sett i det föregående kunde den inte vara det, och mot den bakgrunden kan man förstå SK:s uttalande att hedendomen också finns i kristendomen[7], dvs när kristendomen antar en objektiv tidsförståelse. Denna form av hedendom bedöms också av honom som vida farligare, eftersom den inte längre är i "vardande". Det objektiva är ju något oföränderligt och alltså färdigt. Hedendomen, som den yttrar sig hos barnet, är däremot ständigt stadd i förändring och är i rörelse i kraft av den ångest osäkerheten medför. Vi måste alltså inom den hedniska tidsförståelsens ram skilja mellan en "objektiv" och en "subjektiv" tidsförståelse.

Då framträder också SK:s kritik av den hegelianska teologins tidsuppfattning så mycket tydligare. Den är dels ett uttryck för en mänskligt och andligt sett outvecklad hednisk tidsförståelse, men den är också "objektiv" och därmed inte längre i vardande.

3. Grekisk tidsförståelse

"Graeciteten"

Källan till SK:s syn på den grekiska tidsförståelsen är i första hand *Begrebet Angest*. Vi skall se närmare på två citat och sätta in dem i sitt idésammanhang.

> Saaledes forstaaet er Øieblikket ikke egentlig Tidens Atom, men Evighedens Atom. Det er Evighedens første reflex i Tiden, dens første Forsøg paa ligesom at standse Tiden. Derfor forstod Graeciteten ikke Øieblikket, thi om den end fattede Evighedens Atom, saa fattede de ikke, at den var Øieblikket, bestemte den ikke forlænds, men baglænds, fordi Evighedens Atom væsentligen var for Graeciteten Evigheden, og saaledes hverken Tid eller Evighed kom til sin sande ret.[8]

"Graeciteten" som historiskt begrepp betecknar för SK en övergång från människosläktets barndom, hedendomen, omedelbarheten och omedvetenheten till en andligt bestämd reflexion som finner sin högsta uttrycksform i det kristna. I *Begrebet Angest* sättes den utförliga diskussionen om tiden inte in i sitt stadiesammanhang, utan i likhet med vad som var fallet i *Enten-Eller* diskuteras blott två skilda sätt att förhålla sig till tillvaron och tiden, — å ena sidan ett oreflekterat och omedelbart, å den andra ett medvetet förhållande till det Eviga. Stadieläran till trots är detta den viktiga distinktionen, inte bara inom det som sedermera kom att betecknas existentialism, utan också för SK. Skillnaden är, som tidigare antytts, analog med den Sartre i L'Etre et le néant, där Kierkegaard f.ö. flitigt citeras, betecknar med ètre pour-soi (medvetet vara) och ètre en-soi (omedvetet vara).[9]

Evighetens atom

Det man inom det grekiska utvecklingsstadiet är inriktad på, och

alltså gör till sitt Absoluta, är inte Evigheten som en kategori skild från tiden. Hur hade man f ö kunnat få tillgång till den, verkar SK resonera. De grekiska gudarna var blott skapta av människor och därmed tillhör de den begränsade och timliga sfären. Någon uppenbarelse kunde de inte tänkas förmedla och själv kan människan, genom arvsynden avskild från Evighetens värld, inte lämna det timliga.

I stället inriktar man sig på Evighetens atom i form av en tänkt idé. Enligt grekiskt sätt att se var ju idéernas värld det högsta som existerade för tanken. Men idén om Evighetens atom är varken Evighet i SK:s mening som något kvalitativt skilt från tiden eller en tid som utgör en oändlig succession den begränsade och kroppsliga människan är bunden till. Så lever man inom det grekiska, vare sig i enlighet med det som är människans bestämmelse, att leva förenad med Evigheten och öppen för densamma, eller i enlighet med den fallna människans öde, att leva bunden till rummets och tidens begränsade värld. I stället söker man sig själv en väg ut, till idéernas värld, men ett sådant försök till självfrälsning är dömt att misslyckas. Både inom judendom och kristendom sker förändringen genom ett initiativ, en uppenbarelse från Guds sida, i det förra fallet en uppenbarad lag, i det senare ett uppenbarat evangelium. Människan kan inte själv bryta sig ut ur tidens värld, men hon kan i den ta emot Evigheten på olika sätt. Graecitetens förtappelse ligger i att människan, trots sina spekulativa försök inte förmår ta emot det Eviga.

Erinringens betydelse

> Skulle det græske Liv overhovedet betegne nogen bestemmelse af Tiden, da er det det Forbigangne, dog dette ikke bestemmet i Forhold til det Nærværende og Tilkommende, men bestemmet som Tidens Bestemmelse overhovedet er det, som en Gaaenforbi. Her viser den platoniske Erindren sin betydning.[10]

Men det typiskt grekiska är inte det, att det saknas ett tidsbegrepp. Det utmärkte hedendomen i allmänhet och det finns spår av det i övergångskategorin Graeciteten också. I stället utmärks den grekiska tidsförståelsen av "Erindren", av anamnesen. "Anamnesis" är vägen till att i nuet återfå en glömd kunskap. Det är ju också dit Sokrates strävar, att hjälpa dem han talar med att återerinra den sanning som redan finns inom den. Men det man erinrar är något förbigånget, och

så blir det förbigångna det, som bestämmer nuet. Så riktar tidsförståelsen den grekiska livsförståelsen bakåt i stället för på framtiden, på nuet eller på Evigheten.

Likheten med det estetiska ligger i att det förflutnas tidsextas styr det närvarande, om också av helt olika skäl. Hos Graeciteten p g a en viss teori om kunskapens natur, hos estetikern av en psykologiskt bestämd livsinriktning. Båda utvecklingsstadierna, både det individuella estetiska och det kollektiva grekiska, kännetecknas av en begynnande reflexion, men en reflexion som trots alla försök inte når bortom det timligas sfär.

4. Judisk tidsförståelse

Tiden som historia

Uppfattningen av ett nu, "to nyn", var som vi har sett nödvändig för att tidens tre aspekter, det förflutna, det närvarande och det tillkommande, skulle framkomma.

Den judiska tidsförståelsen svarar mot ett högre stadium i människans utveckling än det grekiska, där detta nu blott var abstrakt uppfattat, genom att nuet inom det judiska transponeras till att bli det Evigas tilltal i historien.

Som livsförståelse utgör judendomen, enligt SK, ett genomgångsled till den kristna, och denna livsförståelse skiljer sig från den grekisk-sokratiska och den kristna bl a genom sin speciella syn på tiden. Tiden är inte blott en oändlig succession av godtyckliga tidsatomer, utan tiden är primärt historia.

Men historia, utifrån den judiska livsförståelsen är inte heller historia som läran om det förflutna eller om framtiden eller om tidens gång, utan historia är Guds handlande i det förflutna, i nuet och i framtiden. Gud är Evigheten, men Evigheten är inte en abstrakt uppfattad, tänkt Evighet, utan den konkreta Evighetens rörelse i tiden.

Evigheten finns alltså i judendomens tidsuppfattning, liksom i det Etiska.

Tid kontra evighet

Den grekisk-sokratiska tidsförståelsen skilde sig från den hedniska

genom att den tog sin utgångspunkt i "to nyn" och därigenom fick en framtid och ett förflutet. Detta "nu" var emellertid ett uttryck för den upphävda successionen i tiden, och evigheten var alltså inte en från tiden ontologiskt skild kategori, utan identisk med den oändliga tiden. Detta drag i den grekiska tidsförståelsen tar SK fasta på när han jämför den med den judiska, där Evigheten är en från tiden kvalitativt skild storhet.

Den viktigaste aspekten för judendomen blir Guds handlande i historien. Men samtidigt som Evigheten gör sitt nedslag och handlar tiden igenom, är Evigheten skild från tiden och sträcker sig också fram över det tillkommande.

Det är just genom kontakt med denna Evighet som finns både i det förgångna och i framtiden som profeterna, vilka antages ha blivit utvalda av Gud, ett ögonblick, i nuet, också kan förutsäga framtiden som i Evigheten redan är närvarande. Evigheten blir alltså för människan ett Evighetens krav på framtiden i nuet, medan framtiden som så framträder i nuet också hjälper henne att förstå det förflutna, historien.

Utmärkande för den judiska, liksom för den Etiska, tidsförståelsen blir alltså upplevelsen av Evighetens krav i det närvarande, förbigångna och tillkommande.

5. Kristen tidsförståelse

Mötet med framtiden

Det Kristna är inte ett fullbordat stadium som det Hedniska, Grekiska och Judiska. SK kan knappast ha menat att det Kristna över huvud taget kunde förekomma på en kollektiv utvecklingsnivå, utan att den bara var möjlig på det individuella planet. Den viktiga föreställningen om det Kristna som den Enskildes kategori tyder på det. Ett kollektiv kan knappast samtidigt beteckna den Enskilde.

Eventuellt nämner SK det Kristna som utvecklingsstadium bara i opposition mot Hegels "det Germanska", men betonar samtidigt att det avgörande steget bara kan tagas av den subjektivt tänkande Enskilde. Men hans viktigaste poäng är att historien nu har nått fram till den punkt, där det steget är möjligt att ta.

Som redan har nämnts blir framtiden, den framtid hoppet inriktar

individen på, den tidsextas som kännetecknar det Kristna. Men framtiden kan bara mötas i nuet, i val av handlingar bestämda av tron. Men tron är det absurda[11], och kan inte uppehållas av egen kraft. Den ges av nåd genom Anden och mottages av människan i nuet. För att Guds nåd, Evighetens nedslag i tiden och människans tro skall kunna mötas, krävs en mötesplats mellan tid och Evighet. Den finner SK som vi har sett i det absoluta nuet, i Øieblikkets kategori. I kraft av det ständiga mötet med Evigheten i tiden drivs så människan framåt mot den punkt, där tiden upphör och Evigheten fullt kan förverkligas.

Vi ser tydligt, hur SK:s historiska utvecklingsteori, i likhet med vad som är fallet hos Hegel, ses som en andlig utveckling som yttrar sig på medvetandets plan både individuellt och kollektivt. Men medan slutpunkten för Hegel är det rena medvetandet, den absoluta objektiviteten, Världsandens självförverkligande, slutar utvecklingen för SK vid det absurdas utmaning för individen, en utmaning att i objektiv ovisshet fatta ett subjektivt avgörande. Detta avgörande som samtidigt är det viktigaste av alla individens val sker i nuet, men riktar in individen mot framtiden och Evigheten. Valet består i att tro, — eller inte tro. Det är också nyckeln till varför avgörelsens kategori är så central för SK och löper som ett centralt tema genom hela författarskapet.

Mänskligheten utvecklingsstadier

Mot människans fyra sfärer eller stadier av livsförståelse svarar alltså grovt mänskligheten fyra utvecklingsstadier, som SK tänkte sig dem.

Mot omedelbarhetens stadium svarar på det historiska planet det hedniska, mot det estetiska svarar det grekiska, mot det etiska det judiska och slutligen mot det religiösa det kristna.

Parallelliteten syns tydligt när man tar fasta på tidsförståelsen hos respektive stadium:

A. Det omedelbara ("Spidsborgaren")	Det Hedniska	Tiden uppfattas blott och bart som en oändlig succession.
B. Det Estetiska	Det grekiska	Individen inför det Närvarande och Förflutna.
C. Det Etiska	Det judiska	Människan står inför Evighetens absoluta krav (lagen) i det förgångna, det närvarande och det tillkommande, alltså i tiden. (Lagen har alltid varit, är och skall vara, i evighet...)
D. Det Religiösa stadiet	Det kristna	Syntesen mellan tid och Evighet sluts i Øieblikket. Hoppet och Framtiden avgörande i kraft av det förflutna — historien.

Ovanstående utgör bara det gemensamma i tidsförståelsen hos individens utvecklingsstadier och mänskligheten historiska stadier. Parallelliteten begränsar sig dock till dessa punkter. De historiska och individuella stadierna är alltså på intet sätt utbytbara, även om likheterna som synes ibland är påfallande.

Kapitel 7
Historia och framtid

1. Det Eviga i historien

Avsikten med det här kapitlet är inte att heltäckande försöka presentera SK:s historiefilosofi, utan endast att visa tidsbegreppets nyckelposition inom denna. För en mer uttömmande analys hänvisas till t ex Søren Holm: "Søren Kierkegaards historiefilosofi".[1]

En evig salighet

Vi har nu nått den punkt då det kan vara lämpligt att återvända till den fråga vi ställde i inledningen. "Hur kan ett historiskt och alltså förflutet skeende som Kristi liv, död och antagna uppståndelse påverka oss idag, och hur kan det i sin tur få konsekvenser för vår framtid och eventuella salighet?"

Ett vanligt historiskt-kausalt resonemang skulle vara tillräckligt för den individ som har nått till det etiska stadiet — eller en mänsklighet som i andligt avseende har nått judendomens utvecklingsnivå. Jesu lära kunde helt inom ramen för ett beskrivbart historiskt skeende tänkas överfört från hans tid till vår egen, först till lärjungarna, — den första församlingen — urkyrkan — och vidare genom kyrkor och samfund fram till vår egen tid. Det gemensamma innehållet i den längs tidsaxeln så transmitterade läran kunde naturligtvis representeras av det relativt tidigt kanoniserade, i Nya testamentet fixerade materialet. Eventuella förändringar i det vore, åtminstone i princip, åtkomliga genom ett gängse historiskt/kritiskt arbetssätt.

I enlighet med den tidsförståelse som enligt SK kännetecknar det etiska stadiet, — men också det kollektivt judiska, skulle ett sådant historiskt resonemang räcka för att besvara frågans första del, "hur

påverkas vi idag av något förflutet", även om ett sådant historiskt skeende, dvs ytterst inkarnationen, antages initierat av Gud själv. Då vore det naturligt att se Jesu liv, död och uppståndelse som en garanti för att den lära vi har fått i Ordet, det Eviga, också i dag är värd att ta på allvar.

En sådan uppfattning är enligt SK:s sätt att se det, värd all respekt, men den brister i det avgörande avseendet, den kan aldrig förmedla en evig salighet. Den här punkten är viktig att förstå, då den utgör den yttersta anledningen till att SK ser det etiska stadiet som otillräckligt. Varför det är otillräckligt framgår emellertid inte explicit av texterna, men med hjälp av tidsbegreppet och den analys av stadierna det har hjälpt oss till, kan den här avgörande frågan förhoppningsvis få ett svar.

Evighetens kategori

Såväl den etiska som den judiska tidsförståelsen räknar, i motsats till den estetiska, med Evighetens kategori. Men det Eviga visar sig som ett oändligt krav (i lagen och etiska plikter), den tidsbundna och begränsade människan aldrig kan uppfylla. Lagen och de etiska plikterna har dock som funktion att upprätthålla en viss ordning och utgör det ideal människan har att sträva mot. På lutherskt vis kan dock mötet med Evigheten — om ock bara i form av etiska förpliktelser, leda fram till insikten om att det Evigas krav inte går att uppfylla av egen kraft. Då är individen också framme vid det religiösa. Judendomen, som mänskligheten ställd under lagen, har dock som SK ser det, nått så långt den kollektiva utvecklingen kan nå. Bara individen kan ta emot evangeliet och så nå det religiösa stadiet.

Men inte heller på det religiösa planet kan frågan om ett historiskt skeendes påverkan på nuet och framtiden besvaras, utan en genomtänkt syn på vad tid respektive evighet är, hur de förhåller sig till varandra och hur övergången mellan dem sker.

Inom både det etiska och religiösa stadiet utgör Evigheten som vi har sett en egen ontologisk kategori, något kvalitativt skilt från tiden, och är därmed något annat än den oändligt utsträckta tiden. Men inom det etiska fanns ingen övergångskategori mellan tid och Evighet. Kanalen från Evigheten till tiden fanns visserligen i uppenbarelsen, både i Gamla och Nya testamentet, men den var redan fixerad och erbjöd ingen öppning i tiden för den i nuet levande människan. En sådan mötespunkt i nuet mellan tid och Evighet erbjöd först det

religiösa i övergångskategorin Øieblikket.

Dessa drag i stadiernas tidsuppfattning, som vi delvis redan har stiftat bekantskap med, blir avgörande för SK:s historiefilosofi. Men innan vi går vidare för att se hur SK tillämpar denna tidsuppfattning i sin historiesyn, måste vi kort beröra en central distinktion, den mellan profan och helig historia.

2. Profan och helig historia

Det är främst i *Indøvelse i Christendom* SK utvecklar skillnaden mellan de här två olika sätten att se på historien, som får så stor betydelse för 1900-talets, främst tyska, teologiska och filosofiska debatt om olika historiesyner. Distinktionen mellan "Historie" och "Geschichte" är där visserligen inte identisk med den mellan profan och helig historia, men starkt påverkad av den. Det gör det än mer motiverat att kort fördjupa oss i det här begreppsparet hos SK.

Den profana synen på tiden

Den profana historieuppfattningen, världshistorien[2], bygger på att tiden är en oändlig succession. Punkterna på tidsaxeln följer på varandra i strikt turordning och framtiden förvandlas till något förflutet allt eftersom historien skrider fram. Tiden är lineär och irreversibel, och därför relativt oproblematisk. Vanliga kausala sammanhang gäller och orsaken måste föregå verkan. Kant's syn på det här var allmänt accepterad, och ingen, inte ens SK, ifrågasatte den — inom den profana historiens område.

Inom kristendomen däremot, den åskådning där människan får möta Guds uppenbarelse och ta emot en inbjudan till Evigheten, framförd av den med varje människa samtidige och ändå historiske Kristus, där blir en sådan tidsförståelse en omöjlighet. Försöken att tillämpa den profana historiens syn på tiden också inom kristendomens livssfär, skulle omöjliggöra åtminstone två centrala kristna tankar.

(a) Jesus Kristus är en historisk person. Ser man på Honom utifrån den profana historiens tidsuppfattning tillhör Han alltså det förflutna. De ca 1850 år som skiljer Honom från SK:s samtid gör att Han omöjligen kan vara samtidig med dem. Därmed blir uppenbarelsen en

"uppenbarelse bakåt" som på sin höjd talar om Guds handlande i det förflutna. En sådan uppenbarelse kan varken ge vägledning för det liv som levs här och nu eller ge underlag för hopp om en evig salighet.

(b) Evigheten får ingen plats i den profana historien. Som vi har sett förväxlas i stället den oändligt förlängda tiden med Evigheten. Evigheten ligger då t o m. bortom den överskådliga framtiden och är följaktligen inkommensurabel med nuet. Ändå är det i nuet människan ständigt befinner sig. Som övergångskategori mellan den till tid och rum bundna människan och Gud, erbjuder den profana historieuppfattningen bara förnuftet, men detta var, som vi såg i det första kapitlet, också bundet till timligheten och därmed avskiljt från Gud. Evigheten, där Gud befinner sig, kan däremot varken nås eller mottagas av förnuftet.

En kristen syn på historien bör alltså, om vi har tolkat SK riktigt, bygga på en alternativ tidsförståelse. Den bör dels möjliggöra en samtidighet med Kristus, dels erbjuda en övergångskategori mellan timlighetens och Evighetens världar i nuet, där människan ständigt befinner sig.

Historisk tro — tillägnad tro

Ansatsen till en sådan syn finner SK i Luthers, av fadern omhuldade, distinktion mellan "historisk tro" och "tillägnad tro" (Kyrkopostillan 1521)[3].

Den tillägnade tron, eller det SK kallar "helig historia" utgår från ett centralt trosantagande, nämligen att Kristus var, och är, Gud[4]. Inom det kristna området utgör både "tron" och "vetandet", helt andra, med en subjektiv övertygelse intuitivt omfattade "kunskapskällor" än det traditionella "objektiva" vetandet.

I en kommentar till historieproblematiken i *Smulerna*, illustrerar SK t.ex. skillnaden mellan det Eviga och det historiska med hjälp av Gudsbegreppet.[5]

Han säger att han inte *tror* att Gud finns, men att han *vet* det. Däremot *tror* han att Gud har varit till, — nämligen som en historisk person, "Guden i Tiden".

Framställningen förvirras av att han här uppenbarligen använder "tro" som *ett antagande om att något är fallet*, medan "vet" står för *en så stark övertygelse att den av subjektet uppfattas som visshet.*

Historien utanför tiden

Ibland går dock SK ännu längre än till att se den heliga historien som individens subjektiva, nutidiga upplevelse av ett historiskt skeende. Ifråga om Kristi liv kan man visserligen se det som ett historiskt skeende för snart 1850 år sedan, men det man möter då, är inte Kristus, utan en man, vem som helst. Vill man ta del av den inkarnerade gudens liv kan man inte göra det historiskt, bara samtidigt, nutidigt.

> Christi Liv paa Jorden, den hellige Historie, staaer ene for sig, udenfor Historien.[6]

För att förstå hur det hänger ihop får vi återvända till schemat på sid. 42 om vår kunskap om verkligheten.

Objektivt sett, "sub specie aeternitatis", är skeendet i Kristus för 1850 år sedan något historiskt. Men människan kan inte uppfatta verkligheten så, utan hennes historiesyn är "sub specie temporalis", det hon kallar objektivt. Men då hennes historiesyn är bunden till ett tidsbundet förnuft, missar också hennes "historia" det för varje tid giltiga just i inkarnationen.

Historievetenskapens självmotsägelse

I *Indøvelse i Christendom* återfinns också ett typiskt resonemang om varför historien om Kristus inte kan återges på ett historiskt sätt. SK menar t o m att det vore en "modsigelse" att försöka göra det.

> Kan der overhovedet tænkes nogen taabeligere Modsigelse end den, at ville bevise at et enkelt Menneske er Gud? At et enkelt Menneske er Gud, det er, siger sig at være Gud, er jo Forargelsen "kat exochén". Men hvad er Forargelsen, det Forargelige? Det som strider mod al (menneskelig) Fornuft. Og det vil man bevise! Men at "bevise" er jo at gjøre Noget til det Fornuft-Virkelige det er. Kan man da gjøre det, som strider mod al Fornuft, til det Fornuft-Virkelige? Dog vel ikke, dersom man ikke vil modsige sig selv. Man kan kun "bevise" at det strider mod Fornuften.[7]

De antaganden och den slutsats ovanstående text uttrycker kunde omformuleras enligt följande.

(1) Att en människa säger sig vara Gud är den yttersta "Förargelsen"
(2) "Förargelse" är det som strider mot det mänskliga förnuftet
(3) "Bevisa" innebär att visa på verklighetens överensstämmelse med förnuftet

---

(4) Historien (=historievetenskapen) kan inte bevisa att Kristus var Gud
(5) Historien kan i stället visa att påståendet att Kristus skulle vara Gud strider mot förnuftet och därför inte kan överensstämma med verkligheten (som ju är förnuftig).

Av resonemanget ovan, drar SK slutsatsen att eftersom det centrala kristna antagandet att Kristus var Gud, varken kan visas vara i överensstämmelse med verkligheten (vilket hade varit historievetenskapens uppgift) eller är i enlighet med vanligt sunt förnuft, måste det tillhöra det paradoxalas område. Och det paradoxala är tillgängligt endast för tron, inte förnuftet.[8]

Här ser vi ytterligare ett exempel på hur SK tänker sig verkligheten uppdelad i två sfärer. Att Kristus som Gud blir människa strider mot allt (mänskligt) förnuft. För människan blir det en paradox som bara kan tas emot i tro. För Gud däremot måste skeendet antas vara fullt förnuftigt, annars hade Han inte låtit det ske. Antagandet att det gudomliga och det mänskliga förnuftet utesluter varandra, så att det gudomliga för människan är paradoxalt och det mänskliga för Gud oförnuftigt, går stick i stäv med den hegelianska tanken på det verkliga som det förnuftiga och det förnuftiga som det verkliga. Hos Hegel identifieras i stället de två slagen av förnuft, då Gud just uppfattas som verklighetens förnuftiga princip, Världsanden, som det gäller för det mänskliga förnuftet att alltmer komma i samklang med.

I SK:s historiefilosofi blir det därför särskilt viktigt, utifrån SK:s ontologiska grundantagande, att visa att den kristna verkligheten inte är förnuftig och därmed framhålla den subjektiva trons nödvändighet i motsats till den objektiva, profana historien. Därmed förnekar SK också att det skulle vara historievetenskapens uppgift att uttala sig om kristendomens grundantagande, inkarnationen i Kristus.

Den heliga historien däremot, tar som vi har sett, sin utgångspunkt i just detta antagande, och det är nödvändigt om kristendomen skall få någon plats. Från inomvärldsliga historiska händelser kan man aldrig

sluta till metafysiska "sanningar". SK hänvisar i *Efterskrift* till Lessing:

> "Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernünftwahrheiten nie werden"

Det vore en μεταβασις εις αλλο γενος (metabasis eis allo genos), en övergång från en kategori till en annan.[9]

Sannolikt ligger läsningen av Lessing's uppsats "Über den Beweis des Geistes und der Kraft" bakom det här resonemanget i *Efterskrift* som sedan ligger till grund för motsvarande tanke i *Indøvelse*.

Lessing skriver: "Jag tror att Alexander den Store har levat och att Kristus har uppväckt döda, men kan jag därav sluta mig till att Gud har en son? Kan jag av Kristi egen uppståndelse sluta mig till att Han är Guds son. Det vore en "metabasis eis allo genos", ett språng över till en annan kategori att vilja sluta från historiska sanningar till metafysiska och moraliska sanningar.

Den profana historieuppfattningen bygger alltså på en allmänt accepterad lineär tidsuppfattning, "tiden som en oändlig succession". Enligt den är tiden irreversibel och nuet och det historiska saknar beröringspunkter. "Den heliga historien" däremot, bygger på en historiens samtidighet. Eftersom "det heliga" var initierat av Evigheten är det följaktligen obundet av den begränsade tiden och skeendet kan mottagas som samtidigt på vilken punkt på tidsaxeln som helst. Det uttryck SK använder för detta möte är "Samtidighedens Situation".

3. "Samtidighetens" problem

"Samtidighetens situation" hos SK är väl analyserad i framför allt Per Lønnings avhandling med samma namn.[10] Jag hänvisar till hans arbete och skall här bara göra några anmärkningar i avsikt att ytterligare belysa tidsbegreppets användning i SK:s historiefilosfi.

Det historiska som det närvarande

I *Indøvelse i Christendom* har "Samtidighetens situation" en central plats. Där heter det bl.a.:

> I Forhold til det Absolute er der kun een Tid: den nærværende. Den som ikke er samtidig med det Absolute, for ham er det slet ikke til. Og da Christus er det Absolute, sees let, at det i Forhold

> til ham kun er een Situation: Samtidighedens: de 3, de 7, de 15, de 17, de 18 Hundrede Aar ere Noget, som hverken gjør fra eller til, de forandre ham ikke, men gjøre heller ikke aabenbart, hvo han var, thi hvo han er, er kun aabenbart for Troen.[11]

Här framträder en antydan till svar på vår inledande fråga, om hur det är möjligt att ett historiskt skeende som Kristi liv, död och antagna uppståndelse, kan påverka oss som lever i nuet, annat än som ett kausalt historiskt förlopp tiderna igenom.

Det Absoluta är det som står utanför tiden och den till tiden bundna historien. Kristus är det Absoluta och står därför i alla tider utanför historien. Skall Kristus mötas, måste det ske i nuet.

Det är också anledningen till SK:s starka poängterande av det presentiska i den kristna tidsförståelsen, och grunden till hans kritik av en historisk kristendom:

> En historisk Christendom er Galimathias og uchristelig Forvirrethed: thi hvad af sande Christne der er i hver Generation ere samtidige med Christus, have intet at skaffe med de Christne i forrige Generation, men alt med den samtidige Christus. Hans Liv paa Jorden følger Slægten, og følger hver Slægt især som den evige Historie, hans Liv paa Jorden har den evige Samtidighed.[12]

I det här citatet vänder han sig mot en "samtidighet baklänges", det han kallar "historisk kristendom". Den vanliga samtidighetstanken, då som nu, består i att så att säga vända tillbaka till den historiske Kristus och försöka förstå Honom med apostlarnas eller samtidens ögon. I vårt århundrade har detta, i anslutning till t.ex. Anton Friedrichsens exegetiska program, kallats "realistisk bibelutläggning". Den SK antagligen främst vänder sig mot är biskop Martensen, som i långa meditativa predikningar kunde locka församlingen tillbaka till Bibelns land och där vara "samtidig" med den historiske Kristus.

Det kunde ligga nära till hands att tolka "samtidigheten" hos SK som identisk med "Øieblikket". Då skulle Øieblikket förmedla närvaron av den Evige, och därför alltid och allestädes närvarande, Kristus i nuet. Det är emellertid som Lønning påpekar "høyst uriktig rent generelt å interpretere samtidighed hos Kierkegaard som Øieblikket".[13] Varför det är så blir dock inte helt klart hos Lønning.

Han säger bara att "Samtidigheden som situasjon har da i en viss forstand sin plass mellom tiden som den ubrutte suksesjon og øyeblikket som evighetens standsning av tiden".

"Samtidigheten" och "Tidens Fylde"

Vi kan försöka förstå vad Lönnings utsaga innebär med hjälp av våra föregående analyser av begreppen "Tidens Fylde" och "Øieblikket".

Vi bestämde "Tidens Fylde" dels som "det objektiva skeende, där Gud handlar och öppnar Evigheten som en möjlighet för människan", dels som "individens subjektiva mottagande av Evigheten".

Den förstnämnda betydelsen utgör Guds svar på de betryckta människornas behov av hjälp. Det sker genom att "Guden går in i tiden", dvs just genom det historiska skeende SK anser inkarnationen, Kristi liv, död och uppståndelse, vara. Det här är ur Evighetens synvinkel ett objektivt skeende och utgör därmed den "objektiva" förutsättningen för att en samtidighet med Kristus skall kunna vara möjlig. Om Han nämligen aldrig hade trätt in i tiden, hade en samtidighet inte varit tänkbar.

Den andra betydelsen av "Tidens Fylde" betecknar nu ett bestämt *skeende i Øieblikket,* nämligen mottagandet av eller öppenheten för, Evigheten. Men det här skeendet är i människan, och därmed i tiden. Inkarnationen däremot är ett kosmiskt skeende, där Evigheten, som ju ständigt finns överallt i tiden, också får kroppslig gestalt och blir synlig i tiden. Därmed upphör inte Evigheten att vara Evighet. Att Kristus är "sann Gud" betyder att Han till sitt "Væsen" är evig, medan "sann människa" betyder att Han till sitt "Væren" är timlig. Att Gud blir människa innebär inte att Han förändrar sitt "Væsen" utan blott sin "Væren". Också "Guden i Tiden", Kristus, är alltså Evig, trots att Han är människa. Om nu Kristus är evig, innebär det också, synes SK mena, att skeendet i Honom är evigt. Därmed är det inte underkastat den profana historien utan utgör en egen historisk kategori, den heliga historien.[14]

Den heliga historien är inte underkastad tiden som en irreversibel succession, utan utgör Evighetens tilltal i varje tid, "hans Liv paa Jorden har den evige Samtidighed".

"Tidens Fylde" är alltså en förutsättning för samtidigheten. Øieblikket, som ju finns överallt på tidens axel, är den punkt där samtidigheten med Kristus kan förverkligas.

Men samtidigheten innebär inte bara en samtidighet med det som ur den mänskliga historieuppfattningens synvinkel är något förgånget, den är också en samtidighet med den eskatologiska framtiden. Saligheten är hos SK en utpräglad evighetskategori, han talar alltid om "den *evige* Salighed". Men Evigheten är inte något framtida, utan "är det hela, av vilket tiden utgör en del". I "Samtidighedens Situation" som möjliggörs genom att "Tidens Fylde" har förverkligats i Kristus och anas genom Øieblikket, får den subjektivt tänkande, troende individen, också en försmak av sin eviga salighet.

Så omspänner historien inte bara det förflutna utan också det tillkommande.

Kapitel 8
Kierkegaard och Heidegger

1. Heidegger och tiden

Heideggers beroende av SK

Vi har i det föregående sett hur SK kopplar samman tidsförståelsen med frågan om individens existens. Detsamma gäller i minst lika hög grad om Martin Heidegger.

Det är svårt att belägga hur historiskt beroende denne är av SK:s tänkande, men klart är att filosofin i Freiburg, där Heidegger var professor från 1928, var starkt dominerad av kierkegaardska tankar och att likheterna mellan de två tänkarna mångenstädes är påfallande.

Det är i stor utsträckning genom Heidegger tidsbegreppet har kommit att aktualiseras i 1900-talets filosofi och teologi. Både direkt och indirekt är det också han som har pekat på tidsbegreppet och dess betydelse hos Kierkegaard och som därmed har visat på behovet av en analys av SK:s syn på tiden.

Utan att kunna fördjupa oss alltför mycket i Heideggers omfattande tankebyggnad verkar det dock naturligt att dra ut linjen från SK:s tidsbegrepp och jämföra det med motsvarande uppfattning hos Heidegger, — i avsikt att med en viss distans granska SK och tydligare se tidsbegreppets plats i en aktuell livsåskådningsdebatt.

Heidegger är svåröversatt och när jag ändå gör det anknyter jag så långt det är möjligt till en nordisk Heidegger-terminologi hellre än att försöka skapa egna svenska översättningar. I Norge och Danmark är Heidegger betydligt mer läst och kommenterad än i Sverige och en någorlunda enhetlig översättningstradition finns där etablerad. För klarhetens skull kommer dock den tyska grundtexten genomgående att anges inom parentes.

De viktigaste källorna

Källorna till en förståelse av Heideggers tidsuppfattning är främst två, dels naturligtvis "Sein und Zeit", dels det relativt okända verket "Kant und das Problem der Metafysik". Det senare är enligt mitt förmenande helt grundläggande för att förstå Heideggers (och eventuellt SK:s) nyansatser i förhållande till Kant.[1]

Tiden som hos denne är insatt i ett epistemologiskt sammanhang och som sådant av underordnat intresse i dagens livsåskådningsdebatt, blir hos både SK och Heidegger ett nyckelbegrepp för att förstå den mänskliga existensen.

Av intresse är också Freiburg-föredraget "Zeit und Sein" från 31 januari 1962 och den seminarieserie som hölls i Todtnauberg, Schwartzwald, samma år.[2]

Intressant där är bl.a. hur tidsbegreppet verkar ha kommit än mer i förgrunden. Omkastningen av den klassiska titeln "Varat och Tiden" till "Tiden och Varat" är inte bara en litterär finess, utan utgör en bekräftelse på det avslutande antagandet i "Sein und Zeit" att "tiden skulle komma att visa sig som varats horisont". Här har Heidegger ryckt fram ett stycke mot den horisonten.

2. Något om den kantianska bakgrunden

Både Kierkegaard och Heidegger är, om än på var sitt sätt, insatta i en kantiansk tradition vi inte helt kan förbigå.

Låt oss därför kort, och utan alla anspråk på fullständighet, se på några kunskapsteoretiska överväganden hos Kant som får betydelse för både Heideggers och Kierkegaards syn på tidens problem.

Grundfrågan

Grundfrågan i Kants "Kritik der reinen Vernunft" är hur en nödvändig och allmängiltig kunskap kan finnas.

Det David Hume kallade "impressions", sinnesförnimmelser, är föränderliga och alltså varken nödvändiga eller allmängiltiga. Kunskapen måste ha något annat än "impressions" som sin betingelse.

Betraktar man rummet och de föremål som finns där så vet vi att våra "impressions" av dessa föremål är villkorliga i den meningen att

vi kan föreställa oss ett rum, där denna sinneserfarenhet inte fanns. Rummet där vi mottager dessa "impressions" kan vi däremot inte "tänka bort". Vare sig vi föreställer oss det ena eller andra slaget av förnimmelser eller tänker oss att alla våra förnimmelser är falska i den meningen att de inte svarar mot något utanför oss själva, så kan vi inte tänka oss *någon* kunskap som inte är en kunskap i rummet. Vi kan alltså betrakta själva rummet som en apriorisk åskådningsform och som sådan utgör den en nödvändig och allmängiltig grund för kunskap.

Strukturellt är det samma resonemang som i Descartes' "cogito"sats, där jaget blir något transcendentalt, dvs den utgör en nödvändig betingelse för kunskap men är självt aldrig åtkomligt som objekt för kunskap.

Att lägga märke till en förändring i rummet förutsätter vidare ett tillstånd vid en viss tidpunkt. Förändringen som består i att ett nytt tillstånd vid en ny tidpunkt inträder kan varseblivas, men aldrig relationen mellan de två tidpunkterna. Den relationen, själv icke möjlig att iaktta, utgörs av tiden. Trots att vi inte kan iakttaga tiden förutsätter vi den alltså. Men den förutsättningen är inte godtycklig, resonerar Kant. Vi kan väl tänka bort all förändring genom att t.ex. föreställa oss ett oföränderligt rum, men själva föreställningen är likväl en föreställning i tiden. Varje moment i den föreställningen följer på ett tidigare moment och detta *tidigare* moment förutsätter i sin tur ett tidigare. Allt tal om före och efter, tidigare och senare, vore meningslöst om vi inte förutsatte tiden.

Rum och tid

Både rum och tid är alltså för Kant transcendentala principer eller betingelser för våra föreställningar, som varken kan tänkas bort eller själva göras till föremål för annat än apriorisk kunskap.

Tanken på att tiden "intet är i sig själv", men att den utgör en nödvändig förutsättning för vårt förhållningssätt till omvärlden, vårt vara, bildar Heideggers utgångspunkt. SK däremot verkar acceptera att tiden, inom timlighetens begränsade sfär, *är* en oändlig succession. För Gud däremot, som i SK:s tolkning uppfyller alla krav på det rena förnuftet i Kants noumenvärld bortom tid och rum, är tiden ett intet. Men då människan inte är Gud utan insatt i timligheten, är tiden en ofrånkomlig realitet.[3] Människan kan då förhålla sig till tiden på olika sätt. Hon kan acceptera sin timlighet och underkasta sig tidens gång.

Hon kan också vägra att acceptera tidens slut och konstruera en oändlig tid hon kallar evighet. Det för henne dock inte förbi dödens gräns. Hon är ändå, med Heideggers terminologi, ett "Sein-zum-Tode". Hon kan också som etikern leta efter Evighetens bud i tiden och försöka efterfölja dem. Inte heller det frigör henne som vi har sett ur tidens järngrepp. Hon kan slutligen genom att ta emot "Guden i tiden", icke-tiden i sin egen timlighet, momentant i Øieblikket, "momentum", knyta kontakt med det som är hennes livsmål, Evigheten. Detta ligger dock inte *bortom* tiden, eller *efter* tiden, utan *mitt i* den. Därför blir också livsmålet något som kan, och måste, förverkligas *här och nu.*

Nuet utgör också den punkt som tydligast förenar Heidegger och SK. Sinneserfarenhetens och kunskapens nutidighet hos Kant är deras gemensamma grund.

3. Tidens tre extaser

Jagets tidsstruktur

Som också själva titeln i "Sein und Zeit" antyder knyter Heidegger samman frågan om jagets vara, med frågan om tidens struktur.

Denna jagbundna tidsstruktur kallar Heidegger tidslighet (Zeitlichkeit).[4] Han karaktäriserar den med orden "von-sich-aus-hin-zu" und "zurück-auf-sich" alltså från-sig-själv-till-något och tillbaka-till-sig-själv. Dessa tidslighetens tre led benämner han tidens 'ekstaser' (egentligen ek-staser), dvs utsträckning. "Von-sich-aus" betecknar tidens utsträckning framåt och kallas följaktligen "framtid" eller "tillkommande tid" (Zukunft). "Hin-zu" uttrycker tidens riktning mot något som redan föreligger eller redan har skett och betecknas därför "förgånget" eller "förgången tid" (Gewesenheit).

Den tredje extasen karaktäriserades med orden "zurück-auf-sich", tidslighetens återvändande till det i nuet närvarande självet och kallas därför "nutid" eller "närvarande tid" (Gegenwart). Tidslighetens inre rörelse sträcker sig alltså ut mot framtiden, över minnet av det förflutna tillbaka till nuet i en cirkelrörelse.

Hoppet, erinringen och nuet

Vi kan jämföra den här centrala tanken hos Heidegger med ett

uttalande av SK:s etiker par preference, assessor Wilhelm. Han säger i "Ægteskabets æstetiske Gyldighed" om den sanna närvarande tiden, att den är en enhet av både hopp och erinring.[5] Hoppet svarar naturligt mot Heideggers "Zukunft" eller "Seinkönnen", erinringen mot "Gewesenheit".

Vi kan också se på ett resonemang i "Mellemspil" i *Philosophiske Smuler* som påminner om Heideggers syn på förhållandet mellan tidens tre extaser. Avsnittet bär undertiteln: "Er det Forbigangne mere nødvändigt end det Tilkommende"

> Det Tilkommende er endnu ikke skeet: men derfor er det ikke mindre nødvændigt end det Forbigangne, da det Forbigangne ikke blev nødvændigt ved at være skeet, men tvertimod ved at være skeet viste, at det ikke var nødvændigt. Var det Forbigangne blevet nødvændigt, saa vilde man derfra ikke kunna slutte i Modsætning med Hensyn til det Tilkommende, men tvertimod vilde deraf følge, at det Tilkommende ogsaa var nødvændigt. Dersom nødvændigheden kunde inträde paa eet eneste Punkt, saa vilde der ikke mere være Tale om det Forbigangne og det Tilkommende.[6]

Även om det här resonemanget hos Johannes Climacus är insatt i ett historiefilosofiskt sammanhang, där frågan om historiens nödvändighet contra individens frihet diskuteras, säger det också en del om SK:s syn på tidens tre extaser.

Det tillkommande, framtidens extas, representerar möjligheten, individens och historiens frihet. De val som förvandlar möjligheten till verklighet är ännu inte gjorda. Därmed representerar framtids-extasen, tidens utsträckning mot det som är i vardande, individens möjlighet till självförverkligande. Om det förgångna, det som redan har skett, skulle ha gjort det med "logisk" nödvändighet som Hegel hävdade, då skulle detsamma gälla om framtiden. Då skulle också individens frihet vara helt illusorisk. Men friheten, möjligheten att välja har sin plats i nuet. Försvann friheten skulle också nuet bli ett illusoriskt nu och tiden i stället bli just den oändliga, med nödvändighet framskridande succession Hegel hade definierat den som.

I stället utgår SK här från nuet, där individen befinner sig i frihet. Hon är vänd mot framtiden där hennes valmöjligheter öppnar sig, hon tar steget in i framtids-extasen genom att välja. Genom valet blir det som nyss var framtid något förgånget (Gewesenheit) och så befinner

hon sig på nytt i nuet för nästa val i framtiden.

Också en tredje pseudonym hos SK behandlar samma problem, nämligen Vigilius Haufniensis i *Begrebet Angest.*

I diskussionen om nuets och Øieblikkets betydelse, som vi tidigare har berört, säger han:

> Først nu faar hiin omtalte Inddeling sin Betydning: den nærværende Tid, den forbigangne Tid, den tilkommende Tid. Ved denne Inddeling tildrager det sig strax Opmærksomheden, at det Tilkommende i en vis Forstand betyder mere end det Nærværende og Forbigangne, thi det Tilkommende er i en vis Forstand det Hele, hvoraf det Forbigangne er en Del, og det Tilkommende kan i en vis Forstand betyde det Hele.

Även här ser vi samma cirkelrörelse antydd. All tid är eller har varit framtid, därför utgör framtiden i en viss mening det hela. Genom att ta framtiden i besittning blir den något förgånget, varpå nuet åter blir individens utsiktspunkt mot framtiden.

Då de tre pseudonymer som explicit diskuterar tidens extaser, nämligen assessor Wilhelm, Johannes Climacus och den betydelsefulle Vigilius Haufniensis, samtliga delar den här synen, ligger det nära till hands att också tillskriva SK densamma.

Framtiden och det förflutna

Heidegger å sin sida säger i ett koncentrerat uttalande.

"Die Gewesenheit entspringt in gewissen Weise der Zukunft."[9]

Även här är framtiden den primära tidsextasen. Tidslighetens rörelse består i att framtiden övergår i ett förflutet som upptas av individen i nu-tid. Men för Heidegger, liksom för SK, är förutsättningen för detta en individ som förhåller sig till tiden. För tinget eller den förtingligade individen är tiden blott en blind succession. Den här synen hos Heidegger har sin kunskapsteoretiska grund i Husserl's fenomenologi. Grundtanken i dennes intentionalitetsbegrepp är att varje medvetande är ett medvetande *om* något. Den medvetna tanken förutsätter ett nu, som s a s utgör tankens arkimediska punkt. Därmed skapar tanken en framtid och ett förflutet. Det medvetandet är ett medvetande om, formas till en föreställning eller bild, ett "noema". Medvetandes ström utgörs alltså av en serie sådana bilder, noemata. Varje sådant "noema", föreställningens bild av verkligheten, är "i sig" tidlöst men uppfattas eller konstitueras av

medvetandet i det absoluta nuet. Men lika litet som en filmprojektor visar bilderna en i taget, utan inbördes sammanhang, gör medvetandet det. Varje bild får sin mening just genom att kopplas samman med andra bilder både före och efter.

Så verkar Heidegger under influens av Husserl tänka sig, att medvetandes ström expanderar både framåt och bakåt i tiden och just genom att göra det s a s skapar sig egen verklighet. Fenomenologin är inte läran om verkligheten utan om fenomenen som de uppfattas av medvetandet. Därför blir tidsaspekten fenomenologiskt sett avgörande för medvetandets, och därför också individens, sätt att vara. "Tiden utgör varats horisont."

Vi kunde sammanfatta det sagda med att "framtiden realiserar det förflutna i nuet". Därmed övergår det förflutna från att vara "Vergangenheit" till att bli "Gewesenheit" och i nästa steg från att bli "gewesen" till att bli "gewesend". den totala enheten i existentialen "tidslighet" betecknas därför av Heidegger med orden "Gewesend-Gesenvärtigende-Zukunft".

Denna process benämnes i "Sein und Zeit" "Zeitgung der Zeitlichkeit". Källmaterialet tillåter inte ett ställningstagande i frågan om SK:s faktiska betydelse för Heidegger, när det gäller dennes syn på tidens extaser och den enhet han, — och SK, menar att de utgör. Däremot faller det sig naturligt i en kortfattad jämförelse som den här, att exemplifiera ovanstående abstrakta resonemang hos Heidegger, med den fråga som huvudsakligen drev fram SK:s motsvarande funderingar över tidens problem. Jag tänker på problemet med individens relation till den historiske Kristus, dvs Kristus i förfluten tid. Så här kunde man kanske tolka SK:s syn på den frågan:

Den historiske Kristus

Under Kristi liv, — för oss något förflutet — var Hans död och uppståndelse ännu något framtidigt. Kristus kunde, — åtminstone i enlighet med evangelisternas tolkningar, och det godtar SK, förstå sitt uppdrag på jorden i ljuset av detta för Honom och Hans samtid framtida skeende. Det kunde Han, då Han ontologiskt sett var en evighetsvarelse och alltså icke bunden till den irreversibla tiden. Lärjungarna däremot kunde inte förstå Hans framåtsyftande ord och handlingar, då de var bundna till timligheten. Först då det som för dem var något framtida, Kristi död och uppståndelse, hade realiserats och alltså blivit något förflutet, kunde lärjungarna förstå det. Det

gjorde de varje stund under resten av sina liv. Framtiden hade blivit något förflutet och upptagits i nuet och gett nuet ett nytt innehåll, som innebar ett nytt sätt att förhålla sig till hela tillvaron. Lärjungarna hade fått en ny "existens". Det här resonemanget är viktigt för SK, då han använder det som argument[9] för att varken lärjungarna eller urkyrkan stod i någon särställning i förhållande till Kristus, utan att varje människa i varje tid på samma sätt som de kan, och måste, uppta Honom i nuet och därmed vara samtidig med Honom.

4. Det "vulgära" tidsbegreppet

I "Sein und Zeit" finns det en betydelsefull not, där Heidegger beskyller Kierkegaard för att ha ett "vulgärt" tidsbegrepp. Vi skall i det här avsnittet se vad han kan mena med det uttalandet och se i vilken mån det kan anses berättigat.

Heidegger skriver:

> S. Kierkegaard hat das existenzielle Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, dass ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn K. von Zeitlichkeit spricht, meint er das "In-der-Zeit-sein", des Menschen.[10]

Uppgörelsen med det vulgära tidsbegreppet är central i hela Heideggers tänkande, och den kritik han riktar mot SK avser också flera andra av filosofi-historiens gestalter. Hela paragraf 82 i "Sein und Zeit" är t ex ägnad en kritik av Hegel och dennes tidsbegrepp ("Begriff der Zeit")

Aristoteles syn på tiden

Ursprunget till det vulgära sättet att förstå tiden finner Heidegger hos Aristoteles[11] och citerar:

> *τουτο γαρ εστιν ο χρονος αριθμος κινησεως κατα το προτερον και υστερον* (touto gar estin ho kronos, arithmos kineseos kata to proteron kai hysteron)[12]
>
> "Ty detta är tiden; den rörelse man mäter med avseende på det tidigare och det senare"

Låt oss utgå från det här citatet av Aristoteles i våra försök att förstå vad Heidegger menar med "vulgärt tidsbegrepp". Heidegger säger nämligen:

> Alle nachkommende Erörterung des Begriffes der Zeit hält sich grundsätzlich an die Aristotelische Definition.

Skall man räkna med ett "tidigare" eller ett "senare" förutsätter man ett nu (das Jetzt). Utan ett nu från vilket man betraktar tiden skulle nämligen talet om "tidigare" eller "senare" bli meningslöst, eftersom dessa termer inte står för något absolut, utan betecknar relationer till detta betraktarens nu. Men också det "tidigare" och det "senare" består av sådana nu. Men då det "tidigare" saknar början och det "senare" saknar slut, blir tiden så förstådd oändlig. Tiden blir till en oändlig succession av sådana nu-punkter. (Jfr SK:s def. 1 i anslutning till Hegel.)

När man så mäter tiden, vilket Aristoteles förutsätter att man gör, mäter man relationer mellan från tidsaxeln lösryckta tidsatomer. Tiden blir då, till godtyckliga delar av en tänkt oändlighet. Följden blir också att den tid man uppfattar som en följd av nu-moment blir irreversibel, saker — och människor — uppstår, är förhanden och försvinner. Historien blir något förgånget, det-som-inte-längre-är, och framtiden det-som-inte-ännu-är.

Människan är *i* tiden och bunden *till* tiden.

Den vulgära tiden "ist eine endlose, vergehende, nichtumkehrbare Jetztfolge".[13]

Tiden som tid till något

Mot denna "vulgära" tidsförståelse ställer nu Heidegger uppfattningen om tiden som något knutet till den ändliga människan. Tiden *är* inte utan *är i vardande* liksom människan är det. Tiden är något som sker, inte något som är förhanden. Detta kallar Heidegger "ursprunglig" eller "egentlig" tid.

Den ursprungliga tiden är i motsats till den abstrakt fattade tiden en *tid till* något. Tiden är det man använder den till.

Om nu tiden inte är något "i sig" är den inte heller en abstrakt oändlig ström av tidsatomer med ett nu, en framtid och ett förflutet. I stället är tiden som vi har sett en enhet bunden till människan och hennes existens (=hennes vara i rummet). Därav följer att tiden, liksom människan, är ändlig. Människan är en "Sein-zum-Tode" och

tiden är knuten till henne. Människan är inte i tiden utan människans vara *är* tid. Men tiden är inget stillastående, inget statiskt utan ett vardande.

Då förstår vi varför Heidegger anser tidsförståelsen (Zeitverständnis) vara så central för människan. Om hon nämligen omfattar en vulgär tidsförståelse, en syn på tiden som förhandenvarande tidpunkter (Jetzt-zeit), då blir hon själv ett statiskt Vorhandensein. Om hon abstraherar tiden från existensen blir också hennes vara något abstrakt. Om hon i stället med "Entschlossenheit" beslutsamhet, fyller sitt vara med innehåll fyller hon också sin tid med ett innehåll och förverkligar så sin egentliga existens (Eigentlichkeit).

Tidens fyra dimensioner

I föredraget "Zeit und Sein" så sent som 1962 tar Heidegger ytterligare ett steg. Där säger han att "tiden egentligen har fyra dimensioner". Förutom extaserna framtid, förgånget och nutid tillkommer "Nahheit".[14] Detta fjärde element utgörs av det medvetna mänskliga subjektet som håller samman tiden och skapar tidens enhet. Idén om "Nahheit", detta gamla kantinska begrepp, som här får en delvis ny innebörd, finns naturligtvis redan antydd i "Sein und Zeit", men förtjänar här att särskilt påpekas då det får intresse för vår jämförelse med SK:s syn och bedömning av rättvisan i att anklaga just SK för ett "vulgärt" tidsbegrepp.

Omfattar SK ett "vulgärt" tidsbegrepp?

Låt oss nu återvända till det citat som inledde det här avsnittet. Omfattar SK det tidsbegrepp Heidegger kallar "vulgärt"?

Vi börjar från slutet: "Wenn K. von Zeitlichkeit spricht, meint er das Inder-Zeit-sein, des Menschen".

Tidslighet (Zeitlichkeit) i Heideggers mening diskuterar SK över huvud taget inte. Däremot utgör som vi såg i det första kapitlet "timligheten" en viktig ontologisk bestämning, och "tid" en antropologisk (kap. 5). Människan är mycket riktigt med Heideggers terminologi "in-der-Zeit-sein". Men av det följer lika lite som hos Heidegger själv, att människan måste vara *i* tiden.

Ontologiskt sett hänger tiden samman med hennes existens i rummets begränsade värld, men till sin *egentliga* bestämmelse är hon en evighetsvarelse. Denna sin bestämmelse kan hon bara förverkliga i

samtidighet med Kristus. Men enligt det vulgära tidsbegreppet är Kristus något förgånget. Mötet med Kristus sker därför inte *i tiden*, som mänskligt uppfattat är en succession, utan i Øieblikket som är den upphävda successionen, icke-tiden i tiden. Øieblikket är en enhet av det som ur tidens synvinkel är framtida och förgånget. Detta möte sker i individens nutid, dvs i varje tid. SK varnar upprepade gånger för att uppfatta Øieblikket abstrakt, det vore inget annat än det platonska "to nyn", Heideggers "das Jetzt". I stället är Øieblikket den subjektives, den Enskildes öppning mot Evigheten och mot varje tid, förfluten eller framtida. Det ligger nära till hands att jämföra det här med de omtalade tidens fyra dimensioner, framtid, förfluten tid, nutid och "Nahheit", som hos Heidegger just står för den sammanhållna bild ("Noema") av tidens tre extaser som skapas i medvetandet hos ett mänskligt subjekt. Terminologin är hos Heidegger en delvis annan, men de innehållsliga likheterna är påfallande.

När Heidegger säger att SK bestämmer "das Augenblick" med hjälp av "Jetzt und Ewigkeit", verkar han ha förbisett att "Evighed" hos SK står för "icke-tid" i motsats till den oändliga tiden, och att "nuet" också hos SK uttryckligen är något annat än det abstrakt uppfattade "das Jetzt" Heidegger tar avstånd från.

Men kan Heideggers kritik då helt avfärdas? SK talar ju också uttryckligen om "tiden som en oändlig succession", och om tiden som "det förbigångna, det närvarande och det tillkommande" precis i den mening, som enligt Heidegger utmärker den vulgära tidsförståelsen. Svaret torde vara att SK accepterar Hegels definitioner inom timlighetens ram. "Den Almene", jämförbar med Heideggers "das Man" som förfaller till "Uneigentlichkeit" är underkastad, eller rättare, underkastar sig själv, tiden som en succession. Därmed inte sagt att SK för egen eller för sina läsares del vill göra det.

Sammanfattningsvis kan man säga att vi hos SK kan finna uppgörelsen med det vulgära tidsbegreppet antydd, främst i distinktionen mellan den Enskilde och den Almene och deras respektive tidsförståelse samt i stadieläran, men att kritiken utförs och framför allt alternativet, den "egentliga" tidsuppfattningen, mera i detalj diskuteras först hos Heidegger.

Sammanfattning av del III

SK:s historiesyn

Historiesynen intar en viktig plats i varje fullständig livsåskådning. Den hänger nära samman med verklighetsuppfattningen i stort och får avgörande konsekvenser för individens centrala värderingssystem. Frågan om livets mål och vilka medel som bör användas för att förverkliga dessa, är av naturliga skäl avhängig av vad man anser driver fram historien, — och hur, om historien har ett mål eller saknar ett sådant, om den är förnuftig eller oförnuftig etc.

Den gängse synen på historien i Europa på 1840-talet var starkt präglad av Hegels synsätt. Genom marxism-leninismen har den också kommit att leva vidare in i vår tid. Men genom den kritik av det hegelianska Systemet som initierats främst av SK, blir den inte allenarådande. Det är emellertid av vikt för att förstå SK:s historiesyn, att se den insatt i det polemiska sammanhang där den hör hemma.

Det frågan gällde, och delvis också idag gäller i livsåskådningsdebatten, var om historien är förnuftig och sker med nödvändighet oberoende av människan, eller om historien varken kan sägas vara förnuftig eller oförnuftig, utan blir vad människan gör den till. Den förstnämnda ståndpunkten som alltså Hegel m fl står för, skall jag i anslutning till en gängse terminologi kalla historisk determinism, den senare som SK förfäktade, voluntarism (av latinets voluntas=vilja) Kan alltså människan viljemässigt skapa sin, och världens, historia, eller skapas den åt henne av Något annat?

Som på så många andra punkter innebär SK:s uppgörelse med Hegel att han utgår från denne och verkar acceptera mycket av det Hegel säger på den kollektiva planet. På det individuella däremot, det som har betydelse för religionen och människans förhållande till Evigheten, är motsättningen desto skarpare. Ifråga om det SK kallar den "profana historien" eller "världshistorien" är han ense med Hegel om att historien följer ett visst utvecklingsschema från lägre till högre stående stadier. Han avlägsnar sig dock delvis från den hegelianska terminologin då han benämner de fyra viktigaste stadierna

(1) Hedendom
(2) Det Grekiska
(3) Det Judiska
(4) Det Kristna

Terminologin återspeglar tydligt SK:s huvudintresse, — religionen och dess utveckling i historien. När SK talar om världshistorien menar han alltså den andliga utvecklingen och dess religiösa nedslag genom tiderna.

Vi har i del II sett hur han menar att den här kollektiva utvecklingen på det historiska planet s a s är en parallell till den individuella utvecklingen, som visar sig i individens olika sätt att förhålla sig till livet, det han kallar stadier. Men också i sin historiesyn är SK mer intresserad av individens förhållningssätt till tiden och därmed också historien i forntid och framtid. Den här synen handlar om den Enkeltes egen historia, hennes andliga utveckling i kraft av ett antaget historiskt skeende, inkarnationen i Kristus, det SK kallar "Guden i Tiden".

Mycket av denna "Tilblivelse i Frihed" kretsar kring tanken på samtidighetens möjlighet. Människan är i sann mening fri först då hon väljer som den närvarande Kristus vill att hon väljer. Först då den historiske Kristus blir samtidig och upplevs i nuet, finns den rätta förutsättningen för ett riktigt val som kan bidra till självförverkligande och andlig utveckling.

Att förhålla sig "samtidig" med den historiske Kristus förutsätter emellertid en speciell historiesyn. Den benämner SK "helig historia" i motsats till den profana historien, som är bunden till den irreversibla tiden.

Den "heliga historien" är en historia på Evighetens, dvs Guds villkor, och står därför utanför tiden. Därmed är den genom Øieblikket samtidig med varje tid och varje individ som genom tron är öppen för den.

Den heliga historiens påverkan på den Enskilde, — och den Enskildes uppfattning av den heliga historien, blir därmed den viktigaste historiska kategorin, och den enda som kan förbinda den profana historiens och tidens "då" med dödens och den eventuella eviga salighetens "sedan".

Vi kan nu sammanfatta SK:s viktigaste användningar av termen "historia":

(1) Världshistoria = den andliga och religiösa utvecklingen genom tiderna.
(2) Helig historia = a) Kristi liv på jorden
b) den fortlöpande process där individen tar emot skeendet i Kristus genom tron i det ständiga nuet.

Betydelsen b) kallar SK också

(3) Inre historia = "Tilblivelse i Frihed".

(4) Guds historia = Guds plan av evighet som omfattar både (1) och (2).

SK:s historiesyn är alltså en blandning av determinism och voluntarism. På det kollektiva planet, ifråga om världshistorien, sker den historiska utvecklingen med nödvändighet, även om det på varje plan kan finnas enskilda undantag, t ex Sokrates inom det grekiska eller Abraham inom det judiska. På det individuella området skapar människan själv sin historia. Hon kan också låta bli att ta den uppgiften på allvar, men då skapar yttre omständigheter, t ex samhället, hennes historia åt henne. Människan är bunden till tiden och kan därför inte fly historien. Försöker hon det, förlorar hon istället sig själv.

NOTER TILL INLEDNINGEN

[1]Tillförlitligheten i SK:s uppgifter om sig själv har de senaste åren diskuterats, se t ex Henning Fenger: *"Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder" (Odense -76). Också Lars Bejerholm visade redan 1962 i sin avhandling Meddelelsens dialektik* att t o m *Synspunktet paa min Forfattervirksomhed* på avgörande punkter bestod av efterhandskonstruktioner.

[2]Se t ex Marie Mikulova Thulstrup: *Kierkegaard og Pietismen* (Kbhvn -67).

[3]Anders Jeffner: *Livsaskadningsforskning.* Forskningsrapport no 7 ingående i projektet "Livsåskådningar i det moderna samhället". Se sid 12 ff. Jämför också med Gösta Wredes livsåskådningsdefinition i Wrede: *Livet, döden och meningen. Om livsåskadningar i skönlitteratur,* sid 8. (Lund -78).

[4]Se främst Valter Lindström: *Stadiernas teologi* (Lund -43)

[5]Platon 201 d f.

KAPITEL 1

[1]Pap II A 279

[2]Se t ex Walter Lowrie: *A short life of Kierkegaard* s 24 f (London -43)

[3]Illustreras väl i Kierkegaards *Opbyggelige Taler,* se t ex SV 4 s 15 (Gal. 3:5 f), SV 4 s 227 (2 Kor 4:17, 18), SV 4 s 290 (2 Kor 12:7)

[4]Se Ragnar Holte: *Beatitudo et Sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål* s 68 ff (Sthlm -58)

[5]Se *Katalog over Søren Kierkegaards bibliotek,* utgiven av Søren Kierkegaard Selskabet. (Kbhvn -57)

[6]Se Niels Thulstrups övergripande arbete: *Kierkegaard's forhold til Hegel* (Kbhvn -67)

[7]Se t ex Walter Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Shellings* (Stuttgart/Köln -55)

[8]Se Johannes Sløk: *Shakespeare og Kierkegaard* (Kbhvn -72)

[9]Jfr med Kresten Nordentoft: *Kierkegaards psykologi,* s 50 ff (Kbhvn -72)

[10]SK:s motsvarighet till kinesis (förändring, övergång) se t ex SV 6 s 172

[11]Ingenstans i författarskapet framställs motsättningen mellan Skaparen och skapelsen så tydligt som i *Frygt og Baeven* SV 5. Även Frater Taciturnus' skrift *Skyldig – Ikke Skyldig* (SV 8) speglar en begynnande medvetenhet om den skapades litenhet och omöjligheten att ha rätt gentemot Skaparen. Även några av "Talerne", t ex *Tænk paa din Skaber i Din Ungdom!* (SV 4 s 211 ff) eller *"Det Glædelige i at et Menneske i Forhold til Gud altid lider skyldig* (SV 11 s 245 ff), betonar starkt samma tanke.
Jfr också: *Gud tænker ikke, han skaber, Gud existerer ikke han er evig. (SV 10 s 36)*

[12]En genomgående tanke i *Indøvelse i Christendom* (SV 16) och i flera av "Talerna", t ex *Forvar Din Fod, naaer Du gaaer til Herrens Hus* SV 13 s 157 ff

[13]Tydligast i *Philosophiske Smuler* och i andra delen av *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* (SV 6 och 10), t ex *Existents er sammensat af Uendelighed og Endelighed* (SV 10 s 85)

[14]En tanke som nära sammanhanger med Kierkegaards Platon-studier. Se t ex *Om Begrebet Ironi* (SV 1) och *Papirerna* för samma tid (1840-41). Att föreställningen är en del av hans verklighetsuppfattning också senare visar följande citat från *Begrebet Angest* (1844): "Det IckeVærende er til overalt som Intet, hvorat det skabtes, som Skin og Forfængelighed, som Synd, som Sandseligheden fjernet fra Aanden, som Timeligheden glemt at Evigheden, derfor gjælder Alt om at faae det Værende frem." (SV 6 s 171 noten)

[15]Hela den långa noten i *Begrebet Angest* (SV 6 s 171 ff) behandlar ytterst det här förhållandet och dess betydelse för kristendomen. Noten slutar: "Først med Christendommen bliver Sandselighed, Timelighed, Øieblikket at forstaae, netop fordi først med den bliver Evigheden væsentlig."

Se också t ex "Talerna" *Det Glædelige i at hvad Du taber timeligt, det vinder Du evigt* (SV 13 s 130 ff) och *Det Glædelige i at man lider kun een gang, men seirer evigt.* (SV 13 s 95 ff).

[16]Se t ex *Begrebet Angest,* SV 6 s 133 ff

[17]Rom 8:19-22

[18]Omnämns på flera ställen, t ex i *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* (SV 10 s 244): "Lad Verdens 6 000-aarige Historie være sand..."

[19]SV 10 s 85-86

[20]*Begrebet Angest,* SV 6 s 172 noten

[21]Se a.a. SV 6 s 171

[22]*Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift,* SV 9 s 158

[23]a.a. s 160 f

[24]a.a. s 161

[25]SK inleder första delen av *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* med orden: "For den objective Betragtning er Christendommen en 'res in facto posita' ". (SV 9 s 23)

[26]SV 9 s 160

[27]SV 10 s 13

[28]SV 9 s 161 f

[29]a.a. s 136

[30]Johannes Sløk: *Die Antropologie Kierkegaards,* s 55 ff (Kbhvn -54)

[31] Se t ex *Philosophiske Smuler* kap 1, SV 6 s 15 ff

[32]*Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift,* SV 9 s 170

[33]a.a. s 158

KAPITEL 2

---

[1]SV 6 s 170-180

[2]SV 6 s 67-78

[3]SV 18 s 93

[4]Det är här mer fråga om allmänna bestämningar, än definitioner i strikt mening. Jag anknyter

dock till SK:s språkbruk och kallar dem "definitioner".

[5]*Hegel Werke* VII, 1 s 52 ff. Jfr SV 6 s 174 f

[6]SV 6 s 174

[7]*Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift,* SV 9 s 160 f

[8]Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift, SV 9 s 160 f

[8]Begrebet Angest, SV 6 s 174

[9]a.a. Jfr Hegel: Philosophie des Geschichte (Jubileumsutgåvan XI s 222) "So heisst es von Königen, sie hätten siebzigtausend Jahr oder mehr regiert".

[10]SV 6 s 177

[11]SV 6 s 179

[12]SV 6 s 70 f. Johannes Climacus citerar här stoikern Chrysippos: "Hvad som er skeet, det er skeet, kan ikke gjøres igjen, saaledes kan det ikke forandres."

[13]SV 6 s 172 noten

[14]Ur Augustinus *Bekännelser,* bok XI § 12

[15]Ur *Begrebet Angest*

[16]Hegel: *Enzyklopädie* § 161

[17]SV 6 s 171

[18]Aristoteles: *Fysica* III (202 b)

[19]SV 6 s 176

[20]a.a. s 176, jfr Platon, Parmenides 156 d

[21]a.a. s 172

[22]a.a. s 172

[23]a.a. s 172

[24]a.a. s 171

[25]a.a. s 172

[26]a.a. s 172 f

[27]a.a. s 176

[28]a.a. s 175

[29]a.a. s 175

[30]a.a. s 176

[31]a.a. s 176

[32]Först nämnd i *Philosophiske Smuler,* SV 6 s 22

[33]SV 6 s 175

[34]Det här är ett språkbruk man finner i alle de autografiska skrifterna, se t ex SV 13 s 197 där det talas om "Evighedens Strenghed". Tydligt också i Anti-Climacus-skriften *Indøvelse i Christendom,* SV 16

[1]T ex Pap V B 40, 11

[2]Utförligast hos Lindström: *Stadiernas teologi*

[3]Se Thulstrup: *Kierkegaards Forhold til Hegel* s 90 ff

[4]Se Pap I A 229, 328 (så tidigt som 1836)

[5]SK diskuterar utförligt skillnaden i *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. SV 10 s 224 ff.

[6]På grund av den indirekta framställningsformen i *Stadier paa Livets vei* omnamns inte de tre stadierna direkt, utan representanter för vart och ett av dem presenteras. "In vino veritas", den första delen behandlar det estetiska som ett övergripande stadium med många substadier, i "Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser" presenteras det etiska, och i Skyldig-Ikke Skyldig det religiösa.

Jfr Pap VI A 41 där dispositionen för "Stadier" diskuteras.

[7]SV 10 s 204

[8]*Enten-Eller*, SV 2 s 233

[9]Jfr Annemarie Pieper: *Geschichte und Ewigkeit bei Søren Kierkegaard*. (Meisenheim am Glan 68). Då hon diskuterar stadieläran skiljer hon mellan två slag av estetisk existens hos SK, nämligen reflekterad och oreflekterad. (Kap III s 96 ff). Det hon kallar "oreflekterad existens" svarar mot vad jag med SK:s eget språkbruk kallar "omedelbarhet".

[10]SV 2 s 30 f

[11]"Wir nennen daher die charakteristischen Phanomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart *die Ekstasen* der Zeitgleichheit". Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927) Andra uppl. -29 s 329

[12]Tanken finns uttryckt på många ställen, bl a SV 2 s 204 f

"Den ulykkelige er alltsaa fraværende. Men fraværende er man, naar man er enten i den forbigangne eller tilkommende Tid..."

[13]Se t ex Bengt Hägglund: *Teologins historia* (Lund -56), fjärde uppl. -69 s 351, eller Bo Nylund: *Teologin genom seklerna* (Uppsala -71) s 77, — båda mycket använda handböcker.

[14]SV 8 s 266

[15]Fichte: Die Bestimmung des Menschen (1800), *Sämtliche Werke* (Berlin -1845) II s 311

[16]*Philosophiske Smuler*, SV 6 s 41. Jfr också Spinoza: *Ethik*, del I, def. I Proposition 7

[17]SV 10 s 204 noten

[18]Se t ex SV 10 s 224 f där distinktionen utförligt diskuteras

[19]Se *Enten-Eller* och "In vino veritas" som ingår i *Stadier paa Livets Vej*.

[20]SV 7 s 82

[21]SV 7 s 73

[22]SV 8 s 11 ff

[23]SV 18 s 158 ff. Jfr också "Den Enkelte er den Categorie, gjennem hvilken, i religieus Henseende, Tiden, Historien, Slægten skal" SV 18 s 162

[24]SV 5 s 51 Jfr med inledningsorden till Problema II och Problema III

[25]SV 5 s 51

[26]SV 2 s 30

[27]SV 2 s 30

[28]SV 2 s 29

[29]SV 18 s 93 noten

[30]Ur "Ægteskabets æstetiske Gyldighed", SV 3 s 155

[31]Se t ex SV 3 s 259

[32]Se t ex SV 3 s 268

[33]Se t ex SV 3 s 295

[34]Se t ex SV 3 s 227, 296, 279 och 7 s 91 f

[35]Karl MArx: *De ekonomisk-filosofiska manuskripten* (1844)

[36]SV 3 s 259

[37]Se t ex Rollo May: *Existence* (New York -58), eller ännu mer markerat i det senare arbetet *"Existential Psychology"* (New York -69)

[38]Framför allt i sitt tidigare utvecklingsskede som kommer väl till uttryck i R.D. Laing: *The divided Self* (Chicago -60)

[39]Tydligt i hans senare böcker, t ex Erich Fromm: *To have or to be* (N.Y. -76) på svenska *Att ha eller att vara* (Stockholm -78) där ett avsnitt just heter: "Här och nu — förfluten tid och framtid."

[40]Inte ens Emil Boesen kan sägas ha varit någon verklig förtrolig, utan mer en måltavla för SK:s övningar i spontanitet. Se *Sören Kierkegaard og Emil Boesen. Breve og Indledning av Carl Koch.* (Kbhvn 1901)

[41]Det här är en av huvudpunkterna i Løgstrup: *Opgør med Kierkegaard* där han just anklagar SK för att undertrycka de spontana livsyttringarna.

[42]Se t ex SV 10 s 224 ff

KAPITEL 4

---

[1]SV 2 s 47 ff

[2]Se Pap I C 126

[3]SV 10 s 204 noten

[4]Oresten Nordentoft: *Kierkegaards Psykologi* (Kbhvn -72) s 46 ff

[5]Platon: *Symposion* 201 D ff[6]SV 6 s 135

[7]Jfr Pat V B 172, 2

[8]I *Stadier paa Livets Vej,* SV 7 s 16, 24

[9]SV 7 s 24

[10]SV 7 s 33

[11]SV 7 s 25

[12]SV 7 s 65

[13] *Sören Kierkegaard i urval* (Uddevalla -69) s 43

[14]SV 2 s 93 f

[15]SV 7 s 73

[16]SV 7 s 74

[17]SV 7 s 67 ff

[18]SV 2 s 17 ff

[19]SV 7 s 60

[20]SV 7 s 62

[21]Se t ex Karl Barth: *Mein Verhältnis zu Sören Kierkegaard* Orbis Litterarum XVIII –63 s 97 f

[22]SV 7 s 26

KAPITEL 5

---

[1]SV 15 s 73

[2]SV 2 s 375

[3]SV 2 s 84

[4]SV 6 s 218

[5]SV 6 s 218

[6]SV 15 s 170 noten

[7]Ur *Atten Opbygelige Taler,* "At erhverve sin Sjel i Taalmodighed". SV 4 s 145 ff, citatet från s 150

[8]SV 4 s 151

[9]SV 6 s 137

[10]Se t ex SV 9 s 164 "Jeg-jeget er et mathematisk Punkt, der slet ikke er til..."

[11]SV 10 s 85

[12]Pap XI A 358

[13]SV 17 s 127

[14]SV 6 s 69 f

[15]Pap IV C 47

[16]Pap V B 72

[17]SV 15 s 97

[18]SV 6 s 68

[19]SV 11 s 18

[20]SV 9 s 80

KAPITEL 6

[1]Hegel

[2]a.a.

[3]SV 6 s 79

[4]Jfr Lindström, s 148 f

[5]SV 10 s 224

[6]Den som speciellt har poängterat vikten av att skilja mellan de två, är Kierkegaards lärare i filosofi, prof. Poul Martin Møller. Se dedikationen i *Begrebet Angest* där Sokrates nämns skild från det Grekiska.

[7]Se t ex *Begrebet Angest,* SV 6 s 181 ff

[8]SV 6 s 176

[9]En grundläggande distinktion i *L'etre et le néant* (Paris -43) t ex s 158 f

[10]SV 6 s 177

[11]En klar antydan om den senare existentialismens absurditetsbegrepp, där det absurda ligger i att människan försöker bli något annat än en människa, något objektivt, en sak, kan vi finna t ex i SV 9 s 80 "han gjør et Forsøg paa at ophøre at være Menneske, at blive en Bog eller et objektivt Noget".
Lika absurt som att människan försöker bli en sak är här att hon försöker bli något evigt.

KAPITEL 7

[1]Sören Holm: *Sören Kierkegaards historiefilosofi* (Kbhvn -52)

[2]Se t ex SV 16 s 36

[3]Pap VIII A 465

[4]SV 16 s 37

[5]Jfr Pap VI B 45

[6]SV 16 s 71

[7]SV 16 s 36

[8]Jfr SV 10 s 246

[9]SV 9 s 84

[10]Per Lönning: *Samtidighetens Situation* (Oslo -54)

[11]SV 16 s 70

[12]SV 16 s 71

[13]Lönning s 76 ff

[14]SV 16 s 71

[1]Delvis samma tankegångar går igen i *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1936) (Tübingen -62)

[2]Både föredraget och de sex seminarieövningarna finns samlade i en engelsk-språkig volym *On time and being* (New York -72)

[3]Se t ex i *Enten-Eller* SV 3 s 122: "Det er nu engang Tidens Betydning, og Menneskehedens og Individernas Lod at leve i den"

[4]Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (Halle -29) s 323 ff, §65

[5]SV 3 s 134

[6]SV 6 s 71

[7]SV 6 s 177

[8]Heidegger: *Sein und Zeit* s 326

[9]Se t ex SV 6 s 70

[10]Heidegger: *Sein und Zeit* § 68 a, s 338

[11]a.a. s 421

[12]Aristoteles: *Fysiken* XI, 219 b 1

[13]Heidegger: *Sein und Zeit* s 426

[14]Heidegger: *On time and Being* s 15

Summary

Kierkegaard's view of time and eternity

Basic to Kierkegaard's anthropological determinations and included in his ontological assumptions, are the concepts of time and eternity.

It has been the intention of this study to contribute to an understanding of Kierkegaard's use of these concepts, specifically as they become a point of departure for Heidegger's, and later existentialistic views of the fundamental problem of time and being.

An underlying intent has been to participate in the methodological discussion within the field of theological and ideological studies by applying its frames of reference on such well-known sources as Kierkegaard's writings.

Problems in interpreting Kirkegaard's different and seemingly contradictory pseudonyms are encountered at the outset of any attempt to understand his philosophy of life. In this study, I proceed from the assumption that a consistent philosophy of life lies behind these different pseudonyms. Therefore the various pseudonyms are weighed against one another and against Kierkegaard's autographical writings, letters and diaries in an attempt to uncover parts of this philosophy of life.

I have tried to solve the methodological problems by first accounting for a comprehensive interpretation of Kierkegaard's view of time and eternity, and by then testing this interpretation on concrete and representative texts by different pseudonyms.

The Fundamental Question

There are two closely related theological and philosophical questions which bear direct relationship to the concept of time which preoccupied Kierkegaard.

(1) How is it possible that Christ's life, death, and assumed resurrection can influence us, other than indirectly, today? If time is considered to be linear and irreversible, as Christianity regards it to be, then this course of events in the life of Christ constitutes a part of the completed past. Yet, within the Church, it is generally accepted that the resurrection influences us now. Kierkegaard questions how this process of transition from the past to the present can take place.

(2) How can we who are alive now, through faith or lack of faith, influence the eternal bliss which is assumed to follow — or not to follow — our death in the future? What concept of time provides for a transition from the present to the future? Common causal explanations are inadequate, as they are limited by linear time and finite space.

Whether a human being dreams into the future or remembers something from the past, he is still physically in the present. Despite, however, the presence of human existence, Christian dogma and teaching assume precisely these two notions: (1) that a certain course of historical events directly affects us today, and (2) that our present lives will be of consequence, not only for a limited future, but for eternity.

These questions were raised for Kierkegaard due to the great influence of Hegelian philosophy on Kierkegaards contemporary theology. Kierkegaard understood Hegel's postulate that "the rational is real and the real is rational" to mean that participation in the reconciliation, an objective and therefore real event, could be won by rationally grasping this rational thought concerning reality. This understanding of Hegel's postulate, seriously conflicted with Kierkegaard childhood belief, a pious belief which insisted upon a deep subjective devotion. Hegels postulates were according to Kierkegaard also dubious from a philosophical point of view. In *Philosophical Fragments* and its sequel, *Unscientific Postscript*, Kierkegaard attempts to come to terms with the Hegelian philosophy. It is interesting to see that Kierkegaard's concept of time, above all, incites his criticism of Hegel.

Kierkegaard's concepts of time and eternity and their interrelatedness, are prerequisites both for his criticism of Hegel and for his answer to the questions regarding the influence of history on the present, as well as the individual's relationship to Eternity. These concepts are above all, basic to his concept of reality, and was formed during his work with Socratic irony up until 1841, before he actually

began writing. This may also be a possible explanation for the fact that the concept of time is so rarely discussed explicity: it constitutes, quite simply, a part of Kierkegaard's implicit assumptions.

A concept of reality, man, and an historical view are three important elements in Kierkegaard's philosophy of life. The role of these elements in Kierkegaards philosophy of life are analysed with the help of the concept of time, and the work is therefore divided into threee parts: "Reality", "Man", and "History". These three sections are summarized briefly.

Reality

Kierkegaard's understanding of reality contains both Jewish and Greek elements. The bulk of it seems to rest on the idea that reality has two spheres. The sphere of the creator is characterized by Eternity, limitlessness, stillness, and completeness, while the sphere of the created is bound to finite time and is in a state of continual motion, change, decay and is thereby incomplete. In the Greek fashion, Kierkegaard uses the term "being" to denote completeness and "nonbeing" to denote incompleteness.

Only God can bridge the gap between the two spheres through incarnation, and revelation in The Word. "God in time" thereby gives man the possibility of limitlessness. This possibility can only be actualized through faith. Man is set in motion by faith so that he is in a state of "becoming", rather than part of the non-being which surrounds him.

The only meeting point for God and man is The Instant, Eternity in time.

The world of infinity does not allow itself to be caught by human objectivity. God's objectivity is a knowledge "sub specie aeternitatis" which man cannot reach. Thus, "subjectivity is the highest truth a being can attain."

Time can be understood authentically or inauthentically. One can say that time is an endless succession of moments, one following the other, or that time is the sum total of the present, past and future. But with this man has said nothing of significance. Rather, he has merely tried to step outside his own human existence in the vain hope of being an objective observer. Authentic time can only be man's own human time, which is always bound to the present moment where he

continually finds himself.

From the present moment man can relate to time in different ways. He can let the future mean possibility for self-realization through free choice, for example, or he can flee into the past and lose his possibilities. (In the coming section on Man we shall take a look at several different ways of relating to time.) Authentic time is always characterized by an individual relating to time in some way, while inauthentic time is the attempt of an individual to regard time objectively.

According to Kierkegaard eternity is not merely an infinitely extending time, but rather another quality altogether. In negative terms Eternity is non-time; in positive terms it is the holy, invisible kingdom of heaven. Sometimes Gud himself is signified by Eternity — so close is the relationship between the two.

"Øieblikket", The Instant, is a significant technical term employed by Kierkegaard. Although it belongs more to anthropology than ontology, it is examined in the section "Reality" with the help of the concepts "time" and "Eternity".

"The Instant" denotes an entity which is a part of time, but it also denotes *annulled* time, non-time in time. It is thereby an opening to Eternity.

Man can not be in Eternity as long as he exists in his body and is bound to space — and thus also to time. But if he discovers "the category of "the Instant" — which he is able to do in his temporal existence — then he has also discovered the gate to Eternity.

When the individual in "The Instant" meets God's appeal in Eternity, a new category arises: "Fullness of time". This category consists of two parts: God's objective actions and the individual's subjective acceptance through faith. It is in this communion that man receives a foretaste of Eternity.

Man

In this section we become acquainted with two of Kierkegaard's central thought complexes, the theory of stages and the theory of self as a dynamic unit of opposites, which he refers to as syntheses.

Both of these thought complexes attempt to explain why human beings are so different with regards to spiritual development, and to

propose a path to individual self-realization. Both the doctrine of stages and the theory of syntheses form important bases of Kierkegaard's philosophy of life. Since one unit of dynamic opposites is the relationship between time and eternity, the concept of time is of special importance for an understanding of Kierkegaard's theory of syntheses.

Kierkegaard's view of time constitutes a well discerned, differentiating factor which aids a more precise definition of his concept of stages.

I will briefly summarize the main points of the role of the concept of time in the doctrine of stages, and Kierkegaard's view of the concept of self as a series of syntheses.

Kierkegaard uses the term "stage" in a somewhat figurative sense, alluding to a Hegelian context where "stage" represents the steps or levels through which historical development passes. Kierkegaard uses the term to signify "the individual level of spiritual development." There is nothing in Kierkegaard's use of the term to imply that the individual must experience all levels in order to attain his goal in life, rather, each stage constitutes a way of relating to life. The stages differ from one another with regards to norms and values, while an underlying concept of reality may well be a consistent, Chvistian concept, for example. Kierkegaard's stages are characterized by different ways of relating to time. The four most mmtortant stages are: (1) the stage of immediacy, (2) the aesthetic stage, (3) the ethical stage, and (4) the religious stage. The concept of time underlying each of these respective stages may be summarized as follows:

The Stage of Immediacy

The immediate man, "Spidsborgaren", lives entirely in time and space, in the finite world. He is governed either by law or convention, according to the norms and values of the prevailing society. He lives in the past, present, and future, without a conscious relationship to any ecstasy of time. He flows with time, fleeing into the past, dreaming into an unreal future, and loses the present. Eternity becomes, at most, an extraneous and unreal concept, an abstract conception of infinitely long time.

The Aesthetic Stage

The aesthetic lives only apparently in time, — in the present and the

past. He pursues aesthetics' seemingly eternal values, and confuses them with Eternity. (Plato's idea of the Beautiful, independent of time, forms the basis of the aesthetic's philosophy of life.) The aesthetic strives to become an eternal being, though he is bound to fail, since he belongs to, and is directed toward, the finite world. What is important for him is not what he does, but what he has done. The aesthetic is governed by the ecstasy of the past.

The Ethical Stage

The ethical man lives in the present, the past and the future, sensing Eternity as the infinite demands of moral principles and values. The ethical man lives open to Eternity, but confuses Eternity with infinitely extended time. The eternal calls upon him to choose his future and, thereby himself. Nevertheless, the ethical man can never supersede mortality. It is first in a religious encounter with Eternity that man becomes in touch with everlasting life.

The Religious Stage

Only the religious man fulfills mans destiny to be subject to both the realms of time and eternity. He lives in the world, in time, meeting Eternity in faith, which is the union of the two realms. This encounter occurs in "Øieblikket", the Instant, the eternal void which is Eternity. The religious man realizes himself, and thereby his life in time, in the Instant.

There are major differences between these principal stages. These differences are perhaps most apparent in Kierkegaard's litterary banquet, "In Vino Veritas", where "Det unge menneske", "Modehandleren", Constantin Constantius, Johannes Forføreren and Victor Eremita, gather. All of these characters, together with the narrator, William Afham, and the assessor Wilhelm, who appears at the end, disclose different sub-stages. The association of these characters with different stages of Kierkegaard's doctrine of stages, is analysed with the help of the different concepts of time to which each gives expression.

A principal theme in Kierkegaard's writings is the question of the individual's self-realization. In his work, "Training into Christianity", as suggested by the title, Christian self-realization is discussed. Christian self-realization is also what Kierkegaard meant by "true"

realization. The following is a much simplified version of the discussion of Kierkegaard's syntheses:

The point of departure lies in Kierkegaard's double ontology. Man is a dual-being, a body and a soul, finite and infinite. Bound by the necessity of existence, while also determined by freedom, man is both part of the temporal and the everlasting. Man cannot, however realize these opposites within himself without being divided. Instead, man must join these opposites in syntheses, whereby they are annuled and something new and complete is created. Unable to achieve this synthesis by his own force, man must partake of the revelation whose effective force is the Spirit. When man receives the Spirit, the synthesis of the body and the soul is completed. At this point, man also breaks from his finite and temporal being, and completes the synthesis of the finite and infinite. With this synthesis comes a new perspective on freedom, and man is enabled to realize this by concrete choices. By realizing his choices, man also achieves the synthesis of necessity and freedom.

Man cannot, however, realize his possibilities and the freedom revealed by the Spirit, without extending beyond temporal limits. God has placed eternity in man's heart and man encounters Eternity where he is now, in The Instant, the eternal void. How this realization is accomplished in practice is, however, unclear. The key seems to lie in the expression: "to relate to oneself." Without being explicity stated, this expression presupposes two concepts of self: the observing, reflective, willed self, and an underlying unrealized self. If, and only if, the self has a Christian concept of time, Eternity becomes real. Free of time, the Spirit can speak through the conscience, appealing to the self to make the decision to realize himself.

According to Kierkegaard man's true self-realization consists of two interdependent elements. One is God's appeal which appears both in the revelation and in the work of the Spirit. Through the Word, for example, revelation awakens faith which, in turn, receives and listens to the Spirit. The Spirit, in the voice of the conscience, helps man to discover his freedom and accordingly, his responsibility. The principal responsibility lies with man. Man must choose to choose. This basic choice is established so that man can become a whole through syntheses, and thereby realize himself as God intended.

History

A view of history always occupies an important position in every comprehensive philosophy of life. It is closely tied to conceptions of reality in the main, and has decisive consequences for the individual's system of values. The questions of life's goals and the means which should be used to attain them are, for natural reasons, dependent on what one sees as the driving forces of history, whether history has goals or not, whether it is sensible or insensible, and so on.

The prevalent view of history in Europe during the 1840's was strongly influenced by Hegel. Through Marxism-Leninism it also lives on today. However, due to the critique of the Hegelian system (initialized foremost by Kierkegaard), it did not become universally accepted. It is nevertheless important for an understanding of Kierkegaard's view of history to set it in the polemic context where it belongs. The foremost question then (and even today in world-view controversy) was whether history was sensible and happened with necessity independent of Man, or whether it could be said to be neither sensible nor insensible and becomes what man makes of it. In accordance with current terminology I have called the former position historical determinism, and the latter voluntarism.

Can man through volition alone create his own and the world's history, or is it created for him by something else? Kierkegaard seems to accept much of what Hegel says about the collective level, but like so many other points, his agreement with Hegel stands as his point of departure.

On the level of individuals — that which has meaning for religion and man's relationship to Eternity — the difference between the two is more pronounced.

Regarding what Kierkegaard calls "profane history" or "world history", he is in agreement with Hegel that history follows a certain scheme of development from lower to higher stages of history in distinct steps. He departs somewhat, however, from the Hegelian terminology when he names the four most important stages:

1. Paganism
2. the Greek
3. the Jewish
4. the Christian

These terms clearly reflect Kierkegaard's main pre-occupation:

religion and its development in history. When he speaks of world history he means the development of the spirit and its religious impact throughout history.

Kierkegaard's view seems to be that this collective development on the historical level is i kind of parallel to the individual's development which shows itself in the different ways a person relates to life.

In his view of history Kierkegaard is also partidularily occupied with the way an individual relates to time and thereby also history in both the past and the future. This view concerns "the Individual's (Enkeltes) own history, his spiritual development by virtue of an assumed historical event, such as the incarnation in Christ, what he calls "God in time". Much of this "becoming of freedom" (tilblivelse i frihed) revolves around the idea of the possibility of simultaneity.

Christ willed man to choose, and an individual in truly free only when he makes his own choice. Only when the historical Christ becomes contemporary and is experienced in the present moment are the conditions right for a real choice which can contribute to self-realization and spiritual development.

To relate to the historical Christ "contemporaniously", however, presupposes a special view of history. This view Kierkegaard designates "holy history" and is in contrast to profane history which is bound to irreversible time. "Holy history" stands outside of time, for its conditions are given by eternity, by God. Through "The Instant" Christ is thus contemporary with every time and every individual who through faith is open to him. The influence of the holy history on The Individual — and The Individual's understanding of holy history — thereby becomes the most important historical category and the only thing which can merge the *then* of profane history and time with the *when* of death and an eventual eternal blessedness.

We can now summarize Kierkegaard's most important uses of the term "history":

1. world history = the spiritual and religious development through time

2. holy history = a) Christ's life on earth
b) the continous process whereby the individual accepts the activities if Christ through faith in the continual present.

Kierkegaard also calls meaning b) the following:

3. inner history = becoming and growth of freedom

4. God's history = God's plan of eternity which includes both 1 and 2.

Kierkegaard's view of history is therefore a combination of determinism and voluntarism. On the collective level regarding world history, historical development takes place with necessity, even if at every stage there can occur individual exceptions, for example, Socrates in the Greek stage of Abraham in the Jewish.

In the realm of the individual, man creates his own history. He can refrain from taking the task seriously, but then his history is created for him by outside circumstances, i.e. society. Man is bound to time and can therefore not escape history. If he attempts it, he looses himself instead.

Litteraturförteckning

Förkortningar

SV = Søren Kierkegaards samlede Værker, utgivna av A.B. Drachmann, J.L. Heiberg och H.O. Lange, 3 Udgave Bind 1-20 (Kbhvn -62)

Pap = Søren Kierkegaards efterladte Papirer, utgivna av P.A. Heiberg, V. Kuhr, och E. Torsting.
2. forøgede Udgave ved Niels Thulstrup, Bind I-XIII (Kbhvn 1968 - -70)

Litteratur

Adorno, Theodor W.: Kierkegaard (Frankfurt a Main -66)
Anz, Wilhelm: Kierkegaard und der deutsche Idealismus (Tübingen -65)

Aristoteles opera omnia. Graece et latine. Vol. II.
Scriptorum Graecorum Bibliotheca. (Paris 1850)

Augustinus' skrifter ur Bibliotheque Augustinienne. Ovres de saint Augustin (Paris). Återgivna svenskspråkiga citat ingår i "Filosofin genom tiderna", första delen, utgiven av Konrad Marc-Wogau. (översatta av Hampus Lyttkens).

Bedell, George: "Kierkegaards Conception of Time". Journal of the American Academy of Religion XXXVII -69

Bejerholm, Lars: Meddelelsens dialektik (Lund -62)

Benktson, Bengt-Erik: Varat och tiden (Lund -71)

Billeskov Jansen, F.J: Hvordan skal vi studere Søren Kierkegaard? Sören Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter, (Kbhvn -52)

Bohlin, Torsten: Kierkegaards etiska åskådning med särskild hänsyn till begreppet "Den enskilde" (Uppsala -18)

Bohlin, Torsten: Kierkegaards dogmatiska åskådning i dess historiska sammanhang (Uppsala -25)

Bohlin, Torsten: Kierkegaards tro och andra Kierkegaard-studier (Sthlm -44)

Bukdahl, Jørgen: Søren Kierkegaard og den menige mand (Kbhvn -61)

Christensen, Villads: Søren Kierkegaards Vej til Kristendommen. Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter (Kbhvn -55)

Cole, Preston: The problematic Self in Kierkegaard and Freud (Yale -72)

Colette, Jacques: Kierkegaard et la categorie d'histoire Kierkegaardiana V -64 (s 85-93)

Colette, Jacques: Kierkegaard, Bultman et Heidegger (Revue des sciences philosophiques et theologiques IL -65)

Colette, Jacques: Histoire et absolu (Paris -72)

Collingwood, R.G.: The idea of history (Oxford -46)

Cullman, Oscar: Christus und die Zeit (Zürich -48)

Diem, Hermann: Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard (Zürich -50)

Drachmann, A.B: Hedenskab og Christendom hos Søren Kierkegaard, Udvalgte afhandlinger. (Kbhvn -11)

Elrod, John: Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous Works (Princeton, New Jersey -75)

Fahrenbach, Helmut: Kierkegaards existenzdialektische Ethik. Philosophische Abhandlungen, Bd 29 (Frankfurt a Main 1968)

Fenger, Henning: Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder (Odense -76)

Fichte, Johan Gottlieb: Sämtliche Werke I-VIII (Berlin 1845-46)

Fløistad, Guttorm: Heidegger (Oslo -68)

Fromm, Erich: To have or to be (New York -76)

Hansen, Knud: Der andere Kierkegaard (Evangelische Theologie 1951-52 München)

Hansen, Knud: Søren Kierkegaard. Ideens digter (Kbhvn -54)

Hansen, Knud: Revolutionær Samvittighed, Essays og Taler om Søren Kierkegaard og Karl Marx (Kbhvn -65)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke 1-19 Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten (Berlin 1832-45) och Jubiläumsausgabe I-XX utg. av H. Glockner 1927-30
Citat på svenska hämtade ur O. Möllers översättning *Förnuftet i historien* (Sthlm 1919)

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Erste Hälfte aus Husserls Jahrbuch (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung) Bd VIII, 1927
Sidhänvisningar till andra upplagan (Halle -29)

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik (Bonn -29)

Heidegger, Martin: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (1935-36) (Tübingen -62)

Heidegger, Martin: On time and being (N.Y. -77)

Henke, Ernst: Zeit und Erfahrung. Eine konstruktive Interpretation des Zeitbegriffs der Kritik der reinen Vernunft (Meisenheim am Glan -78

Henriksen, Aage: Methods and Results in Kierkegaard-studies in Scandinavia (Copenhagen -51)

Himmelstrup, Jens: Søren Kierkegaards Opfattelse af Sokrates. En studie i dansk Filosofis Historie (Kbhvn -24)

Hirsch, Emanuel: Kierkegaard-studien I-II (Gütersloh -33)

Holm, Sören: Søren Kierkegaards historiefilosofi (Kbhvn -52)

Holm, Sören: L'être comme catégorie de l'eternité
Orbis Litterarum X (Kbhvn -55)

Holte, Ragnar: Beatitudo et Sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål (Sthlm -58)

Hügli, Anton: Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard (Zürich -73)

Hägglund, Bengt: Teologins historia (Lund -56)

Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München -49)

Jeffner, Anders: "Några problem vid livsåskådningsanalys"
Svensk Teologisk kvartalsskrift no 46 (1970)

Jeffner, Anders: Livsåskådningsforskning. Forskningsrapport no 7 (ingående i projektet "Livsåskådningar i det moderna samhället") (Uppsala -73)

Jeffner, Anders: "Livsåskådningsforskning — material och metoder. Ingår i "Acta Universitatis Upsaliensis. Symposia Universitatis Upsaliensis Annum Quingentesimum Celebrantis no. 4" Red. Ragnar Holte (Uppsala -77)

Kant, Immanuel: Critik den reinen Vernunft, 4 Aufl. (Riga 1794)

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Methaphysik der Sitten. 4 Aufl. (Riga 1797)

Kihlman, Erik: "Kierkegaard som verklighetsskildrare" Nya Argus 1930 (Helsingfors)

Koch, Carl: Sören Kierkegaard og Emil Boesen. Breve og Indledning med et Tillæg. (Kbhvn -01)

Koktanek, Anton: Schelling Seinslehre und Kierkegaard (1962)

Laing, Roald: The divided self (Chicago -60)

Lindström, Valter: Stadiernas teologi (Lund -43)

Lindström, Valter: Efterföljelsens teologi (Sthlm -56)

Lindström, Valter: "Kierkegaards inlägg i debatten om människan" Finsk Tidskrift 1952 (Helsingfors -52)

Lindström, Valter: "Problemet objektivt-subjektivt hos Kierkegaard". Ingår i "Ideer och män". Festskrift till Ragnar Bring (Lund --55)

Lowrie, Walter: A Short Life of Kierkegaard (London -43)

Løgstrup, Knud: Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung (Berlin -50)

Løgstrup, Knud: Den etiske fordring (Kbhvn -56)

Løgstrup, Knud: Opgør med Kierkegaard (Kbhvn -56)

Lønning, Per: Samtidighetens Situation. En studie i S. Kierkegaards kristendomsförståelse. (Oslo -54)

Lønning: Per: "Kierkegaards Paradox" Orbis Litterarum X (Kbhvn -55)

Malantschuk, Gregor: Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard (Kbhvn -68)

Malantschuk, Gregor: Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest (Kbhvn -71)

Malantschuk, Gregor: Fra Individ til den Enkelte. Problemer omkring Friheden og det etiske hos Søren Kierkegaard (Kbhvn -78)

May, Rollo: Existence (New York -58)

May, Rollo: Existential Psychology (New York -69)

Nordentoft, Kresten: Kierkegaards Psykologi (Kbhvn -73)

Nordentoft, Søren: Heideggers opgør med den filosofiske tradition (Kbhvn -61)

Nylund, Bo: Teologi genom seklerna (Uppsala -71)

Olesen Larsen K: Søren Kierkegaard. Noget om Afgørelsen i Øieblikket samt en Bemærkning om E. Geismars Kierkegaard-værk. Tidehverv 1933 (Kbhvn)

Olesen, Larsen K: "Den uendelige fordring og kærligheden til næsten". Tidehverv 1952 (Kbhvn)

Olesen Larsen K: Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen I-II. (Kbhvn -66)

Platons skrifter i Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis (Oxford)

Prenter, Regin: "L'homme, synthese du temp et de léternité d'apres Søren Kierkegaard" Studia Theologica Vol. II. (Lund -49)

Pieper, Annemarie: Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. (Meisenheim am Glan -68)

Ploughmann, Vera: Søren Kierkegaards kristendomsförståelse (Kbhvn -75)

Richardson, William: Heidegger (The Hague -63)

Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube I-II (Berlin 1830)

Schmidt, Hans Wilhelm: Zeit und Ewigkeit (Gütersloh -27)

Schultz, Walter: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Shellings (Stuttgart/Köln -55)

Schultz, Walter: Søren Kierkegaard, Existenz und System (Pfullingen -67)

Schultz, Walter: Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers. Phil. Rundschau 1953/54

Sherover, Charles: Heidegger, Kant and time (Yale -72)

Schäfer, Klaus: Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Søren Kierkegaards. (München -68)

Sløk, Johannes: Die Antropologie Kierkegaards (Kbhvn -54)

Sløk, Johannes: Kierkegaard (Kbhvn -61)

Sløk, Johannes: Kierkegaard og Luther. Kierkegaardiana II (Kbhvn -57)

Sløk, Johannes: Shakespeare og Kierkegaard (Kbhvn -72)

Sløk, Johannes: Kierkegaard — humanismens tænker (Kbhvn -78)

Spinoza, Baruch: Opera, utg av C. Gebhardt, Band I-IV (1925)

Stenström, Thure: Existentialismen (Sthlm -66)

Søe N.H.: "Søren Kierkegaards lære om Paradokset"
I Festskrift till Ragnar Bring (Lund -55)

Taylor, Mark: Kierkegaards Pseudonymous Authorship. A study of time and the Self (Princeton N.J. -75)

Thielicke, Helmuth: Geschichte und Existenz (Gütesloh -35)

Thomas, Heywood: "Kierkegaard's view of time". Journal of the British Society of Phenomenology, Vol 4 No. 1 Jan -73

Thulstrup, Marie Mikulova: Kierkegaard og Pietismen (Kbhvn -67)

Thulstrup, Marie Mikulova: Kierkegaard, Platons Skuen og Kristendommen (Kbhvn -70)

Thulstrup, Niels: Kierkegaards Forhold til Hegel (Kbhvn -67)

Ukkola, Helge: Eksistoiva ihminen (Existing man) Diss. (Helsinki -61)

Wahl, Jean: "Kierkegaard und das Problem der Zeit"
Schweitzer Monatshefte XLIII 1963-64

Widenman, Robert: "Some aspects of time in Aristotle and Kierkegaard. Kierkegaardiana VIII -71 (Kbhvn)

Vogt, Annemarie: Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard. (Giessen -36)

Wyschogrod, Michael: Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence (New York -69)

Personregister

Aristoteles 46, 112, 116, 152f
Augustinus, A. 9, 20, 27f, 31, 48
Aurelius, M. 76

Barth, K. 101
Boesen, E. 163
Bultmann, R. 127

Cole, P. 19

Fichte, J. 26, 28
Freud, S. 80
Fromm, E. 81, 163

Göransson, L. 98

Heidegger, M. 11, 67, 74, 145ff
Hegel, G. 16, 25, 29, 36, 39, 44, 64, 79, 114, 125, 132
Holm, S. 18, 135
Holte, R. 159
Hume, D. 146
Husserl, E. 150f
Hägglund, B. 162

Jeffner, A. 159
Jung, C.G. 82

Kant, I. 67, 75, 137, 146, 147

Laing, R. 81, 163
Lindström, V. 19, 63
Lowrie, W. 159
Luther, M. 28, 136
Lögstrup, K. 18, 163
Lönning, P. 12, 19, 142f

Malantchuk, G. 12, 14, 18
Marx, K. 77, 81
May, R. 81, 163
Mozart, W.A. 29, 70, 91
Möller, P. 75, 165

Nordentoft, K. 12, 14, 18, 92
Nylund, B. 162

Paulus 51, 55
Pieper, A. 17, 162
Platon 20, 21, 26, 31, 39, 50, 52, 54, 92, 103, 107
Prenter, R. 19

Sartre, J-P 129
Schelling, F. 26, 28
Schleiermacher, F. 127
Schmidt, H. 17
Schulz, W. 17
Shakespeare, W. 28
Slök, J. 12, 14, 18, 39
Sokrates 17, 39, 50, 54, 93, 103, 130
Stenström, T. 19
Söe, N. 18

Taylor, M. 19
Tennemann, W. 113
Thomas, H. 19
Thulstrup, M. 159
Thulstrup, N. 14, 18

Ukkola, H. 19

Wrede, G. 159

Tid Och Evighet Hos Sören Kierkegaard

Den danske 1800-talstänkaren Sören Kierkegaard är en inspiratör och idégivare av internationella mått inom så skilda områden som teologi, filosofi, psykoanalys och terapi, litteratur, teater och film.

Lennart Koskinen klarlägger Kierkegaards beroende av tidigare tänkare (framför allt Platon, Augustinus och Hegel), men också hans betydelse för den efterföljande utvecklingen (inte minst för Martin Heidegger). Den historiska aspekten kompletteras med en belysning av aktuella frågeställningar om människosyn, verklighetsuppfattning och historiefilosofi.

Inom existentialismen intar tidsbegreppet en särställning, tydligt markerad i "Existentialismens bibel", Martin Heideggers *Varat och tiden* (Doxa 1981). Det är därför fruktbart att, som Koskinen gör, närma sig Kierkegaards livsåskådning utifrån en analys av tidsbegreppet.

Kierkegaard själv är svårtillgänglig och det är inte många som verkligen har gjort sig mödan att tränga in i hans författarskap. Genom sin imponerande förmåga att skriva enkelt om svåra ting bidrar Koskinen i denna bok till en ökad förståelse för en av vår tids viktigaste inspirationskällor: Sören Kierkegaard.

ISBN 91-578-0093-6

LIVSÅSKÅDNINGSFORSKNING
utg. av Anders Jeffener (Uppsala) och Hampus Lyttkens (Lund)

Nr 1
GÖSTA WREDE
LIVET, DÖDEN
OCH MENINGEN
OM LIVSÅSKÅDNINGAR I SKÖNLITTERATUR

Nr 2
LENNART KOSKINEN
TID OCH EVIGHET
HOS SÖREN KIERKEGAARD

DOXA